NUOVA SERIE ANNO II. - 1924 FASCICOLO III.

"DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORI: **Sisto Colombo**
Paolo Barale

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (6)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (9)

• • •

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

CATANIA - MILANO - PARMA - GENOVA

SOMMARIO

Un eretico del sec. IV: Giovi-
niano . . . . . Francesco Valli.
La teoria degli angeli e dei dé-
moni e la dottrina della Prov-
videnza in Atenagora . . . . Salvatore Pappalardo.
Tre secoli di critica agiografica:
l'opera dei Bollandisti dagli ini-
zii (1615) fino ai nostri giorni. Sisto Colombo.
Recensioni (Bardenhewer -
Vaccari - Moulton). . . . P. Barale - S. Colombo.
Bollettino di Lett. crist. latina S. C.

PROPRIETÀ LETTERARIA

UN ERETICO DEL SECOLO IV. GIOVINIANO.

I.

Gioviniano.

Per comprendere a pieno la figura di Gioviniano, occidentale per nascita e per cultura, occidentale perchè non costruisce delle magnifiche teorie ricche di sottili distinzioni, ma eleva in Roma, in terreno monastico, una pratica protesta d'indole etica contro l'ascetismo; per ispiegarsi l'ardore con cui S. Girolamo sorse contro Gioviniano, è necessario che il lettore richiami alla mente i fatti che precedettero la partenza di S. Girolamo da Roma, lo sviluppo che ivi aveva avuto la vita monastica, i prodromi di reazione che ne erano seguiti. A noi non spetta trattare di nuovo ciò che è stato esaurientemente illustrato da tanti scrittori (1) e che costi-

(1) A. Thierry, *St. Jérôme, la Société chrétienne à Rome et l'immigration en Terre-Sainte*, Paris, 1876[3] (opera superficiale). G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891. R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au* IV[e] *siècle* (v. specialmente pag. 385-417)(*Annales dell' Université de Lyon*, t. VIII), Paris, 1895. G. Grützmacher, *Hieronymus, Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, B. I, pag. 146-298 (*Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, B. VI, H. 1), Berlin, 1901. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*. Étude sur la querelle de Saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique, (1[e] partie. Les ennemis de Saint Jérôme, C. 1[er], Le séjour de Saint Jérôme à Rome, pag. 1-39), Paris, 1906. F. Cavallera S. J. *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, I[e] partie, t. I, (Livre II, pag. 75-120) t. II, (pag. 22-26; 86-88; 155-156) (Université catholique et collèges théologiques O. P. et S. J., de Louvain. – *Spicilegium Sacrum Lovaniense – Études et Documents*, Fasc. 1-2), Louvain, Paris, 1922. – Tralasciamo gli scritti che non hanno scopo scientifico.

tuisce oramai un luogo comune nella cultura di ogni studioso; ci basti notare che la impudicizia di una parte del clero, i rigorismi degli eretici, in particolar modo dei Priscillianisti e dei Manichei, sfogo delle esaltazioni popolari, e qualche esagerazione nella prassi del monachismo istesso, che aveva destato in Roma parecchi malcontenti, spiegano storicamente l'eresia di Gioviniano, il quale si fa campione della rivolta della natura contro l'ascetismo.

Poichè abbiamo poche testimonianze relative a Gioviniano, e per di più i suoi scritti sono andati perduti e siamo costretti a ricercarne qualche frammento autentico nell'*Adversus Jovinianum* di S. Girolamo; (1) molto difficile è ricostruire la sua vita e la sua dottrina da questi, dalla confutazione e da alcuni cenni non sempre sereni e precisi sparsi nelle altre opere del suo avversario, (2) dalla lettera di Papa Siricio ad alcuni vescovi, (3) dalla lettera di S. Ambrogio in risposta a quella di Papa Siricio dopo la condanna

(1) HIER., *Adv. Jov.* (P. L. XXII, HIERONYMI *opera*, t. II, 1846, riproduce ad litteram, con le note relative, la celebre edizione del VALLARSI di Venezia, t. II, 1767[2]. Per i capitoli I, 28; I, 41-49; II, 5-14, v. l'ed. critica del BICKEL in *Diatribe in Senecae Philosophi fragmenta*, vol. I. *Fragmenta de matrimonio*, pag. 261-262 e 373-420), Lipsiae 1915. V. questi frammenti di Gioviniano inclusi nei seguenti luoghi: I, cap. 2, 5, 12, 33, 34, 36; II, cap. 1, 5, 18, 19, 20. (Questi cinque capitoli sono formati da passi di Gioviniano). Probabili frammenti sono anche in I, cap. 3, 26, 37, 40, 41. Li ha raccolti HALLER, *Jovinianus. Die fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre zusammengestellt, erläutert und im Zusammenhange*, pag. 1-31 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Neue Folge, II Band, Heft 2), Leipzig, 1897.

(2) HIER. *Adv. Jov.* I, cap. 1, 4, 40; II, cap. 3, 21, 36, 37, 38. *Ep.* XLVIII *ad Pammachium*, 2 (HIER. *Epistulae*, ed. critica di M. HILBERG, t. I, in *C. S. E. L.* t. LIV, Vindobonae, 1910). *Ep.* XLIX seu *Liber Apologeticus ad Pammachium pro libris contra Jovinianum* (Ed. HILBERG, t. I), cap. 1, 2, 9, 11, 12, 13, 14, 19, 20; *Ep.* L *ad Domnionem* (Ed. HILBERG, t. I) (importante per la controversia giovinianista) *Contra Vigilantium* (P. L. XXIII, da VALLARSI, t. II), cap. 1, 2. *Dial. adversus Pelagianos* P. L. XXIII, VALLARSI, t. II), Prolog. cap. 1, 2; III, 1. (Cfr. HALLER, *op. cit.* pag. 32, 67 che riproduce sempre anche per questi passi l'ed. del Vallarsi).

(3) SIRICII *epistula ad dvversos Episcopos* (*Epistulae Romanorum Pontificum et quae ad eos scriptae sunt a S. Clemente I usque ad Innocentium III, studio et labore* D. PETRI COUSTANT O. S. B. t. I, pag. 663-8. Lutetiae 1721. MANSI, *Conciliorum omnium amplissima collectio*, t. III, pag. 669 sgg. 1759. [La redazione seguita dall'HALLER, *op. cit.* pag. 68-72, e da noi]. P. L. XIII, pag. 1168 sgg. P. A. BALLERINI, *S. Ambrosii opera omnia*, t. V, pag. 287, Mediolani, 1883). Cfr. *Regesta Pontificum Romanorum* a condita Ecclesia ad annum p. C. n. MCXCVII edidit PHILIPPUS JAFFÉ. Editionem secundam et auctam auspiciis *Gulielmi Wattembach* curaverunt J. LOEWENFELD, F. KALTENBRUNNER, P. EWALD, t. I, a S. Petro ad a. MCXLIII, pag. 41, N° 160, Lipsiae, 1885. Cfr. anche HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, II, Paris, 1908.

di Gioviniano, (1) dai pochi cenni sparsi nelle opere di S. Agostino (2) e di Giuliano da Eclano. (3)

Tracceremo per ora, riservando gli altri aspetti della personalità di Gioviniano ai successivi capitoli, le grandi linee della sua vita, (4)

(1) *Rescriptum Episcoporum* AMBROSII *et cett. ad Siricium Papam* (S. AMBROSII *opera omnia*, t. V, pag. 291-296). Cfr. HALLER, *op. cit.* pag. 72-80. S. Ambrogio ha trattato dei Giovinianisti nella sua *Ep.* LXIII (Ed. BALLERINI, t. V, pag. 554 sgg. 1883). Cfr. per i passi principali: HALLER, *op. cit.* pag. 81-87.

(2) AUG. *De peccatorum meritis et remissione*, III, 13. (P. L. XLIV, riproduce l'ed. dei PP. MAURINI, t. X, 1750). *De nuptiis et concupiscentia*, II, 15 e 38 (Recens. di C. F. WRBA e di J. ZYCKA in *C. S. E. L.* Vol. XXXII. S. AUGUSTINI *opera, Sect.* VII, P. II, 1902). *Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, 4 (P.L. XLII, riproduce l'Ed. Maurina 1750, t. X). *Contra Julianum*, I, 4 (P. L. XLIV, riproduce l'Ed. Maurina, t. X); *Retractationum* libri duo, II, 22 (P. L. XXXII, dall'Ed, Maurina, t. VI). *De haeresibus*, c. 82 (P. L. XLII, dell'Ed. Maurina, t. VIII). *Opus imperfectum, c. Julianum*, I, 98, 101; IV, 122 (P. L. XLIV, dell'Ed. Maurina, t. X). Tutti questi passi si trovano in HALLER, *op. cit.* pag. 84-104.

(3) Abbiamo dei frammenti conservati in *Aug. Opus impf. contra Julianum* I, 96, 97, 98, 101; IV, 121 (P. L. XLIV, dall'Ed. Maurina, t. X). Vedili in HALLER *op. cit.* pag. 96-102 passim. V. Anche JULIANI *Libellus Fidei*, III, 8 (HALLER, *op. cit.* pag. 105). Le altre testimonianze che l'HALLER stesso riporta (*op. cit.* pag. 104-115) di PELAGIO (*Libellus Fidei*). di GENNADIO (*De viris illustribus*, 75; *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, 35). del « *Praedestinatus*, I, 82 » di ISIDORO DI SIVIGLIA (*Origines*, VIII, 6). di PAOLO (*De Haeresibus libellus*, 47). di ONORIO DI AUTUN (*De Haeresibus Libellus*, 72). del « *Pseudo Hieronymi indiculus de haeresibus*, 22 » di PAOLO OROSIO (*Liber Apologeticus*, I e 25). di ILDEFONSO DI TOLEDO (*De Virginitate S. Mariae*) hanno un'importanza molto relativa, perchè ripetono, spesso esagerandole, le notizie che ricavano dai sopracitati scrittori. Da esaminarsi invece è la testimonianza di VINCENZO DI LERINS (*Commonitorium* 2 e 35).

(4) I Protestanti si sono occupati non di rado di Gioviniano, perchè in lui vedono il « primo protestante, » molto meno i Cattolici e quasi sempre in opere di indole generale. Per la letteratura fino al secolo XVIII incluso, che ha conservato soltanto un interesse storico (ad eccezione del TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire des six premiers siècles*, t. V, pag. 224-230, pag. 753 sgg. Venise 1732), v. HALLER, *op. cit.* pag. VII. Per i secoli passati e per il presente ci limitiamo per ora a ricordare gli scritti complessivi sulla sua figura, di qualche estensione. A suo luogo ricorderemo gli articoli che esaminano qualche punto della sua dottrina: LINDNER, *De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae quarto et quinto saeculo antesignanis*, Dissertatio, Lipsiae 1839. ZÖCKLER, *Hieronymus, sein Leben und Werke aus seinen Schriften dargestellt* (Parla di Gioviniano a pag. 194 sgg.), Gotha, 1865. BUSSY, *Jovinien et Vigilance ou deux protestants à la fin du IVe siècle*, Génève 1884. Si tratta di una tesi teologica, in senso cattolico. BELLING, *Ueber Jovinian*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* IX (1888), pag. 391-404. HARNACK, *Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, pag. 138-154. COMBA, *I primi protestanti*, Vol. I, pag. 83 sgg. Firenze 1895. Ha troppe preoccupazioni dottrinarie. HALLER, *op. cit.* 1897. È l'opera più importante su Gioviniano. Non potremmo disconoscere senza essere ingiusti i meriti dell'Haller, ma crediamo che spesso il risultato delle sue ricerche sia da sottoporre a revi-

pressochè avvolta nelle tenebre, servendoci con criterio delle scarse fonti e procedendo in parte per induzione.

Sappiamo con certezza che era monaco; (1) ma non sappiamo dove nacque e ci è ignoto il luogo di sua formazione. Primo il Baronio (2) cercò di colmare questa importante lacuna ed asserì che Gioviniano apparteneva a quel monastero che S. Ambrogio aveva fondato a Milano. (3) Ma il Tillemont (4) notò giustamente « que le passage qu'il reporte de S. Ambroise (5) parle non de Jovinien, mais de Sarmation et de Barbatien. » Se questi due monaci propugnarono le dottrine dell'eretico qualche anno dopo la sua condanna, ciò non vuol dire che Gioviniano appartenesse al loro monastero. Essi avevano di fatto potuto apprendere le sue teorie dalla bocca di lui al tempo della sua venuta a Milano dopo la condanna di Roma. Nulla dice che Gioviniano si recasse a Milano per ritornare al suo monastero d'origine; sembra invece più probabile che egli, in conseguenza del colpo avuto da Roma con la condanna, si recasse a Milano, in quell'importante centro civile, ecclesiastico ed anche monacale, per cattivarsi il favore dell'imperatore che ivi aveva la sua sede, per continuare colà la sua peregrinazione apostolica antimonastica. Soltanto nei tre focolari monacali italiani del tempo troviamo infatti che si recano egli ed i suoi discepoli. Si possono arrischiare alcune congetture sulla sede di Gioviniano prima della sua predicazione, ma con i possibili non si scrive la storia. Non avremmo insistito tanto su questo, se il Brochet (6) ed il Buonaiuti (7) non avessero, anche dopo il Tillemont e l'Haller

sione. Notiamo che, fra altro, le pagine dell'Haller tradiscono lo scopo apologetico che lo rende parziale con Gioviniano, di cui si ha sempre una difesa in ogni occasione, e ingiusto con S. Girolamo, di cui è perfino misconosciuto il genio. Il BROCHET (pag. 64-72), il GRÜTZMACHER (pag. 148-149; 151-152; 158-160; 162), il CAVALLERA (p. I, t. I, pag. 153-156), nelle opere citate, trattando dell'*Adversus Jovinianum* parlano anche di Gioviniano.

(1) HIER., *Adv. Jov.* I, 40: « Nam cum monachum esse se iactitet..... » Ibid.: « Iste formosus monachus... » V. II, 21 etc. etc.

(2) *Annales Ecclesiastici,* t. IV, anno 382, § 30-31, Ed. di Venezia del 1778.

(3) Lo seguirono in quest'ipotesi i MAURINI, *S. Ambrosii opera.* t. I, pag. 869. *Praef. all'Ep.* XLII *ad Siricium.*

(4) *Op. cit.* t. X, pag. 753. Anche il BALLERINI nella sua nuova edizione di S. Ambrogio ha corretto l'errore dei Padri Maurini evidentemente sulla scorta del Tillemont.

(5) AMBROS. *Ep.* LXIII *(Vercellensi Ecclesiae),* 8, Ed. BALLERINI, t. V, pag. 554.

(6) *Op. cit.* pag. 64.

(7) *San Girolamo,* pag. 45 (Collez. « Profili », N° 49), Roma, 1919.

dichiarato Gioviniano « il monaco lombardo » « venu de Milan à Rome. »

Noi lo sorprendiamo dunque a Roma, (1) e predicarvi. Le sue idee si propagarono attraverso la sua parola viva e quella dei suoi discepoli, (2) e furono infine espresse in un libro di cui parleremo nei capitoli successivi.

Le linee della sua dottrina sono le seguenti:

I. Dicit virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent ceteris operibus, eiusdem esse meriti.

II. Nititur approbare eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti.

III. Tertium proponit inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum, nullam esse distantiam.

IV. Quartum, quod et extremum, esse omnium qui suum baptisma servaverint, unam in regno caelorum remunerationem. (3)

Ambrogio (4) c'informa anche di un'altra sua sentenza, che può così sintetizzarsi: « Christus ex virgine non potuit generari. »

Come risulta Gioviniano dalle fonti? Prescindendo da Papa Siricio, il quale, benchè l'avesse proprio in Roma, si limita ad esecrarne le eresie senza nulla aggiungere del suo genere di vita; vediamo se Ambrogio, Agostino e Girolamo, i contemporanei che ne hanno parlato, l'abbiano conosciuto. L'avesse visto o no di persona, Ambrogio era in grado di darne notizie sicure, perchè a somiglianza di Siricio lo ebbe nella propria sede, e doveva essere ben informato di lui al tempo della condanna milanese.

L'Haller (5) poi crede che Agostino abbia conosciuto Gioviniano; in ogni caso a noi pare certo che non lo potesse vedere dopo che quegli ebbe professato le sue eresie, cioè nel periodo in cui certamente Gioviniano fu in Roma (prima – ripetiamo – non si sa dove abitasse), e pel quale hanno valore le testimonianze di Agostino. Ora non possiamo provare, ma promettiamo di farlo nelle pagine successive, dopo di avere accennato a molti fatti necessarî

(1) S. Girolamo è molto adirato per questo, ed esce nell'apostrofe: « Nulla ne fuit alia in toto orbe provincia, quae reciperet praeconium voluptatis, in quam coluber tortuosus irreperet nisi quam Petri doctrina super petram fundaverat Christum? (*Adv. Jov.* II, 37) ».

(2) Siricii, *Ep. cit.* 1 e 3.

(3) Hier., *Adv. Jov.* I, 3.

(4) Ambr., *Rescr. cit.* 4.

(5) *Op. cit.* pag. 131.

per questa dimostrazione, che la condanna di Gioviniano risale almeno al 392 e non al 390, come da quasi tutti si è creduto. Quindi, poichè Agostino partì da Roma, dove si era fermato circa un anno per occuparsi di lavori scientifici, sì da approdare a Cartagine nell'autunno del 388; pare improbabile che Gioviniano potesse predicare già da quattro anni quando fu condannato, con quella sua dottrina così avversa al monachismo, che non poteva a meno di suscitare ben presto delle fiere opposizioni. A noi pare di poter cogliere nelle opere di S. Agostino una nuova prova, a corroborare la nostra tesi; se egli avesse veduto di persona Gioviniano, non avrebbe avuto bisogno di richiamarsi continuamente agli altri, quando riferisce qualche cosa che riguarda la sua vita: « .... qui sanctimonialibus aetate iam provectioribus nuptias persuasisse *dicitur* » (1) « .... ita ut quaedam virgines sacrae provectae iam aetatis in urbe Roma..... eo audito nupsisse *dicantur* » (2) « Ioviniana haeresis.... tantum valuit in urbe Roma, ut nonnullas etiam sanctimoniales de quarum pudicitia suspicio nulla praecesserat, deiecisse in nuptias diceretur.... ». (3)

Girolamo poi, che non da quattro, ma da ben sette anni era assente da Roma, con ogni probabilità non conobbe Gioviniano da monaco penitente, certamente non lo vide dopo che questi ebbe professata la sua eresia, benchè lo Zöckler (4) creda il contrario. Lo stesso principio dell'*Adversus Jovinianum*: (5) « Pauci admodum dies sunt, quod sancti ex urbe Roma fratres cuiusdam mihi Ioviniani commentariolos transmiserunt » sembra attestarlo. Infatti, quel « cuiusdam » così indeterminato non può riferirsi alla notorietà di Gioviniano nel tempo in cui scriveva Girolamo, perchè egli ben sapeva che l'eretico era anche troppo conosciuto in Roma, ma potrebbe voler significare, anche nel suo tono dispregiativo, che Girolamo stesso, prima di quel momento non conosceva Gioviniano. Ma v'ha di più. L'Haller (6) ha cercato di dimostrare che le argomentazioni di cui Girolamo fa sfoggio sono troppo generiche e stereotipate sul suo solito modello, per poter corrispondere ad una reminiscenza particolare vera e propria. Da

(1) Aug. *De peccatorum meritis et remissione*, III, 13.
(2) Aug. *Liber de haeresibus*, c. 82.
(3) Aug. *Retractationum* l. II, 22.
(4) *Op. cit.* pag. 195, n. 1.
(5) I, 1.
(6) *Op. cit.* pag. 116, sgg.

qualche notizia avuta su Gioviniano egli avrebbe svolto il suo ritratto. Egli infatti richiama troppo le descrizioni di bellimbusti, tra cui certi Antimo e Sofronio, nella celebre lettera ad Eustochio. Dopo avere smascherato i vizi delle false vergini, Girolamo (1) consiglia Eustochio così: « viros quoque fuge quorum videris catenatos, quibus feminei contra Apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientiam frigoris pedes. Haec omnia argumenta sunt diaboli. Talem olim Antimum, talem nuper Sophronium Roma congemuit. Qui postquam nobilium introierint domos et deceperint mulierculas *oneratas peccatis et numquam ad scientiam veritatis pervenientes* (II *Tim.* 3, 6-7), tristitiam simulant et quasi longa ieiunia furtivis noctium cibis protrahunt; pudet reliqua dicere, ne videar invehi potius quam monere. Sunt alii – de mei ordinis hominibus loquor – qui ideo presbyterium et diaconatum ambiunt, ut mulieres licentius videant. Omnis his cura de vestibus, si bene oleant, si pes laxa pelle non folleat. Crines calamistri vestigio rotantur, digiti de anulis radiant et, ne plantas humidior via spargat, vix imprimunt summa vestigia. Tales cum videris, sponsos magis aestimato quam clericos. Quidam in hoc omne studium vitamque posuerunt ut matronarum nomina, domos moresque cognoscant. E quibus unum, qui huius artis est princeps, breviter strictimque describam, quo facilius magistro cognito discipulum recognoscas. Cum sole festinus exsurgit; salutandi et ordo disponitur; viarum compendia requiruntur et paene usque ad cubilia dormientium senex importunus ingreditur. Si puliullum viderit, si mantele elegans, si aliquid domesticae suppellectilis, laudat, miratur, adtrectat, et se his indigere conquerens non tam impetrat quam extorquet, quia singulae metuunt veredarium urbis offendere. Huic inimica castitas, inimica ieiunia; prandium nidoribus probat et « altiles, » « γέρων » vulgo « ποππύζων, » nominatur. Os barbarum et procax et in convicia semper armatum. Quocumque te verteris, primus in facie est. Quidquid novum insonuerit, aut auctor aut exaggerator est famae. Equi per horarum momenta mutantur tam nitidi, tam feroces, ut illum Thracii regis putes esse germanum. » Questi tipi aveva presenti Girolamo quando faceva il ritratto di Gioviniano e metteva in evidenza, ingigantendolo, il contrasto tra le sue austerità monacali di prima e la sua vita di poi certamente meno severa. Fin dal principio del suo libro lo chiama:

(1) *Ep.* XXII, c. 28 (Ed. HILBERG, Vol. I, pag. 185 sgg.).

Epicurus Christianorum (1) e ripete la sua accusa alla fine del libro secondo: *Epicurus noster.* (2) Ecco come ce lo descrive: « Nam cum monachum esse se iactitet: et, post sordidam tunicam et nudos pedes, et cibarium panem, et aquae potum, ad candidas vestes et nitidam cutem, ad mulsum et elaboratas carnes, ad iura Apicii et Paxami, ad balneas quoque ac fricticulas et popinas se conferat, manifestum est quod terram caelo, vitia virtutibus, ventrem praeferat Christo, et purpuram coloris eius putet regna caelorum. Et tamen iste formosus monachus, crassus, nitidus, dealbatus et quasi sponsus semper incedens, aut uxorem ducat ut aequalem virginitatem nuptiis probet: aut si non duxerit, frustra contra nos verbis agit cum opere nobiscum sit.... (3) Ante nudo eras pede: modo non solum calceato sed et ornato. Tunc pexa tunica et nigra subucula vestiebaris, sordidatus et pallidus et callosam opere gestitans manum; nunc lineis et sericis vestibus et Atrebatum et Laodiceae indumentis ornatus incedis. Rubent buccae, nitet cutis, comae in occipitium frontemque tornantur: protensus est aqualiculus, insurgunt humeri, turget guttur, et de obesis faucibus vix suffocata verba promentur... (4) Nunc restat ut Epicurum nostrum subantem in hortulis suis inter adulescentulos et mulierculas alloquamur... (5) Simulque miror, quomodo serpens lubricus et Proteus noster in variarum se mutet portenta formarum... Ierosolymam Citio, Iudaeam Cypro, Christum Zenone commutat. » (6) È evidente che da qualche dato fornitogli dagli amici di Roma, Girolamo ha svolto questa lussureggiante descrizione, ricca di contrapposti esagerati e generici, che egli riteneva corrispondenti a verità sul fondamento delle dottrine dell'eretico e degli scandali di certi monaci che egli aveva notato personalmente in Roma. Dunque per i vari motivi esposti, le parole che Girolamo (7) scriverà nel 415: « Iovinianus... romanam fidem me absente turbavit » non si riferiscono soltanto al periodo immediatamente anteriore alla condanna; ma piuttosto a tutta la seconda fase delle idee di Gioviniano che lo avrebbero interessato anche nella loro iniziale espressione, poichè troppo direttamente colpivano i suoi ideali. Ma con ogni probabilità Giro-

(1) *Adv. Jov.* I, 1.
(2) *Ibid.* II, 37.
(3) *Ibid.* I, 40.
(4) *Ibid.* II, 21.
(5) *Ibid.* II, 36.
(6) *Ibid.* II, 21.
(7) *Dialog. c. Pelag.* PROLOG. 2.

lamo non conobbe Gioviniano neppure prima della sua predicazione. L'incertezza sulla sede primitiva di Gioviniano, il fatto che se Girolamo avesse conosciuto Gioviniano sarebbero difficili a spiegarsi il suo silenzio in proposito e – ripetiamo – la sua descrizione della vita primitiva di Gioviniano, pure essa senza note individuali e che serve unicamente al contrapposto, ci fanno prossimi a credere che il Santo e l'eretico non si siano mai incontrati.

Se non possiamo, senza mancare alla verità storica, giungere alle apologie dei protestanti, cui l'amore per questo loro precursore ha fatto così spesso velo; ci sembra molto probabile che Gioviniano avesse abbandonata la vita rigida in conseguenza delle sue dottrine, senza abbandonarsi però al piacere come lo accusa Girolamo. Papa Siricio nella sua lettera ad Ambrogio non avrebbe soltanto esecrate le eresie di Gioviniano, ma avrebbe aggiunto la condanna dei suoi costumi. S. Ambrogio va, invece, esaminato. Dopo di avere difeso la verginità di Maria, egli passa a parlare delle vedove che Gioviniano diceva pari in merito alle maritate: « Quid autem etiam viduitatis attexamus praeconia, cum in evangelio post virginis celeberrimum partum Anna vidua subrogatur *quae vixerat cum viro suo annis septem a virginitate sua, et haec vidua erat annorum* LXXXIV, *quae non discedebat de templo ieiuniis et obsecrationibus serviens die ac nocte?* (Luc. 2, 36, 37). Questo cenno al digiuno dà ad Ambrogio lo spunto a parlare di esso, ma ecco quel che più importa al nostro caso, nei rapporti di Gioviniano: « Merito ab illis viduitas despicitur, quae solet observare ieiunia, quibus se dolent isti aliquo tempore esse maceratos et propriam ulciscuntur iniuriam, quotidianisque conviviis usuque luxuriae laborem abstinentiae propulsare desiderant. Qui nihil rectius faciunt, quam quod ipsi se suo ore condemnant. Sed enim metuunt, ne in istis illud ieiunium reputetur. Eligant quod volunt. Si aliquando ieiunaverint, gerant ergo boni facti sui poenitentiam. Si numquam, suam ergo ipsi intemperantiam et luxuriam confiteantur. » È evidente che qui una frase sola può avere valore storico: « quotidianisque conviviis usuque luxuriae laborem abstinentiae propulsare desiderant. » Può dar ombra quel *luxuria;* però, che qui vada inteso non nel significato comune di « sensualità, » ma piuttosto in quello di « soverchia cura nel corpo », specialmente nel mangiare; lo si deduce dalla frase « sed enim metuunt ne in istis illud *ieiunium* reputetur », dall'endiadi « suam ergo intemperantiam et luxuriam, » in relazione a « si aliquando ieiunaverint, » soprattutto

dal capitolo successivo, dove Ambrogio continua a parlare del digiuno e dice che Gioviniano (forse perchè citava dei testi di San Paolo a difesa delle sue idee) aveva dichiarato « Paulum luxuriae magistrum ». Egli cita passi paolini che possono servire a difendere il digiuno e conclude: « Si parum est quod Apostolus dixit, audiant prophetam dicentem: *Et cooperui in ieiunio animam meam* (Ps. 96, 11). Ergo qui non ieiunat intectus et nudus est et patet vulneri. Denique si Adam se texisset ieiunio, non fuisset nudus effectus. Ninive se a morte ieiunio liberavit. Et ipse Dominus ait: *Non eicitur hoc genus nisi per orationem et ieiunium*. (MATTH. 17, 20). (1) Dunque anche se la rase non è soltanto una deduzione di Ambrogio dalle dottrine dell'eretico, ma aveva nella intenzione di chi l'ha scritta un valore storico, se ne può soltanto arguire l'accusa di aver rallentato i digiuni e di essersi abbandonato al mangiare. Però comprendiamo l'accusa che colpiva un ex-asceta, senza bisogno di supporre dei disordini. Quanto a S. Agostino, il quale benchè non fosse in Roma al tempo di Gioviniano, pure era così ben informato del suo movimento, è naturale che non trovi nulla a ridire sul suo genere di vita, mentre ne disapprova le eresie.

Gioviniano, se pure in conseguenza delle sue idee aveva molto mitigato il regime di vita, non aveva però rotto fede alla sua professione monastica. Perchè questa inconseguenza? Le fonti antiche parlano chiaro: « Non sane ipse vel habebat vel habere volebat uxorem: quod non propter aliquod apud Deum maius meritum in regno vitae perpetuae profuturum, sed propter praesentem prodesse necessitatem, hoc est, ne homo coniugales patiatur molestias disputabat. » (2) Il Lindner (3) giustamente segue Agostino e del celibato di Gioviniano dà lo stesso motivo non molto nobile: « ne coniugii molestiis premeretur et muneris administratione detineretur. » L'Haller che vuol sempre difendere Gioviniano, anche quando non sarebbe possibile, ha attribuito questa parziale osservanza dei suoi voti al fatto che « la Chiesa d'allora riteneva spaventevole delitto rompere il voto monacale. » (4) Ma S. Agostino

(1) AMBR. *Rescr. cit.*, 6-7.
(2) AUG. *De haeresibus*, c. 82.
(3) *Op. cit.* pag. 13.
(4) HALLER, op. cit. pag. 123. « Wir können es nur aus dem Umstand erklären, dass schon die damalige Kirche den Bruch des Mönchsgelübdes als einen furchtbaren Frevel beurteilte. »

stesso (1) ci riferisce che Gioviniano indusse alle nozze « nonnullas sanctimoniales » e che spezzò « virorum sanctorum sanctum caelibatum »: quindi egli, benchè ammettesse il monachismo, non ebbe tutto quel rispetto per il voto monacale che volle attribuirgli l'Haller.

Veniamo ora a parlare dell'estensione del suo successo in Roma, e udiamo prima di tutti S. Girolamo: « Favent tibi crassi, nitidi, dealbati. Adde si vis iuxta Socraticam irrisionem omnes sues et canes et quia carnem amas, vultures quoque, aquilae, accipitrae et bubones. Numquam nos Aristippi multitudo terrebit. Quoscumque formosos, quoscumque calamistratos, quos crine composito, quos rubentibus buccis videro, de tuo armento sunt, immo inter tuos sues grunniunt... Ne glorieris quod multos discipulos habeas. Filius Dei docuit in Iudaea et duodecim tantum illum Apostoli sequebantur: *Torcular* – inquit – *calcavi solus et de gentibus vir non est mecum* (Jer. 63, 3). Ille in passione solus remansit et Petri quoque erga eum trepidavit constantia. Pharisaeorum autem doctrinae omnis populus applaudebat, dicens: *Crucifige, crucifige talem. Non habemus regem nisi Caesarem,* (Joh. 19, 15) id est vitia sequimur, non virtutes, Epicurum non Christum, Iovinianum non apostolum Paulum. Quod multi acquiescunt sententiae tuae indicium voluptatis est. Non enim tam te loquentem probant, quam suis favent vitiis... Et pro magna sapientia deputas, si plures porci post te currant, quos gehennae succidiae nutrias? Post praeconium tuum et balneas, quae viros pariter et feminas lavant, omnis impatientia quae ardentem prius libidinem, quasi verecundiae vestibus protegebat, nudata est et exposita: quae autem in occulto erant, nunc in propatulo sunt. Ostendisti tales discipulos, non fecisti. Hoc profecit doctrina tua, ut peccata nec poenitentiam quidem habeant. Virgines tuae quas prudentissimo consilio quod nemo umquam legerat nec audierat de Apostolo docuisti: *Melius est nubere, quam uri,* (I *Cor.* 7, 9) occultos adulteros in apertos verterunt maritos... (2) Una est enim retributio. Qui ad dexteram steterit, introibit in regna caelorum. His consiliis subulci tui pastoribus nostris ditiores sunt et hirci plurimas secum capras trahunt. *Equi insanientes in feminas facti sunt,* (Jer. 5, 8) statim, ut mulieres viderint, adhinniunt et impatientiam suam, proh nefas, scripturarum solantur exemplis. Sed et ipsae mulierculae miserae et non

(1) *Rectract.* II, 22.
(2) *Adv. Jov.* II, 36.

miserabiles (1) praeceptoris sui verba cantantes: Quid enim nisi semen requirit Deus? non solum pudicitiam, sed et verecundiam perdiderunt, maiorique procacitate defendunt libidinem, quam exercent. » (2) Girolamo prosegue la salace descrizione e ripete in altre parole ciò che aveva già detto. Egli ha senza dubbio dedotto questa pittura a colori di fuoco dai vizî dei seguaci di Gioviniano, dalla notizia che gli avevan data da Roma del gran numero di essi, e dal ricordo di quella società così ipocrita che egli aveva già smascherata a Roma e che ora gli pareva logico seguisse in massa quelle dottrine così comode che venivano a levarla dall'equivoco. Ci pare che se ne abbia una riprova nel principio della descrizione dove si dice che tutti gli indegni sono suoi seguaci: « Quoscumque formosos, quoscumque calamistratos, quos crine composito, quos rubentibus buccis videro, de tuo armento sunt, immo inter tuos sues grunniunt. » (3) Osservando meglio la descrizione sopra citata abbiamo trovato un'altra riprova che essa è generica. Tutti i supposti vizi di Gioviniano sono di nuovo riferiti a lui con le identiche frasi:

Adv. Jov. I, 40: « (Iste formosus monachus) crassus, nitidus, dealbatus. »

Adv. Jov. II, 40: « ...Iste formosus monachus... » *Adv. Jov.* II, 21: « ...comae in occipitium frontemque tornantur... » *Adv. Jov.* II, 21: « ...rubent buccae... »

Adv. Jov. II, 35: « Favent tibi crassi, nitidi, dealbati... »

Adv. Jov. II, 36: « Quoscumque formosos, quoscumque calamistratos, quos crine composito, quos rubentibus buccis videro, de tuo armento sunt... »

Appare logico che le dottrine di Gioviniano abbiano suscitato questo gran numero di seguaci e di simpatizzanti, (4) se si pensa appunto a quella massa amorfa di cristiani che avevano perduto il primitivo fervore ed a certi malumori che aveva destato il mo-

(1) Il Luebeck, che pure ha tentato di raccogliere tutte le fonti pagane di Girolamo (*Hieronymus, quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Lipsiae 1872*), tra le fonti ovidiane (pag. 191-192) non ha notato che le parole « miseri et non miserabiles » ricordano il verso di Ovidio: « sis miser semper, nec sis miserabilis ulli » (*In Ibin,* 117).

(2) *Adv. Jov.* II, 37.

(3) *Ibid.* II, 36.

(4) Cfr. Siricii *Op. cit.*: « Illecebroso atque ficto sermone aliquot christianos coeperunt iam vastare, atque suae dementiae sociare, non intra se continentes nequitiae suae virus, » e la frase di Gioviniano nel suo libro II (in Hier. *Adv. Jov.* II, 2): « obsecro... audientiam communitam agminibus », il che attesta il gran numero dei suoi seguaci.

nachismo romano e che avevano già provocato la partenza di Girolamo. Non solo i peggiori però, ma anche persone rette e anime semplici venivano sedotte dai sillogismi di Gioviniano. Ce lo attesta, come si è visto, Sant'Agostino, che è sempre così equilibrato ed equanime con i suoi nemici. L'argomento con cui spingeva le monache a rompere i loro voti è questo: « Tu ergo melior quam Sara, melior quam Susanna sive Anna: et ceteras commemorando testimonio sanctae Scripturae commendatissimas feminas, quibus se illae meliores vel etiam pares cogitare non possent. Hoc modo etiam virorum sanctorum sanctum caelibatum commemoratione patrum coniugatorum et praedicatione frangebat. » (1) Il Clero – ce lo attesta pure S. Agostino – (2) non aveva voluto aderire a questa eresia. Una prova indiretta sta anche nel silenzio di Girolamo a questo riguardo, ed una diretta nell'unanimità del clero che adunatosi a concilio condannò l'eresia che allontanava tante pecorelle dall'ovile.

Questa condanna era troppo logica: la propaganda di Gioviniano ed il suo successo indispettivano i seguaci del monachismo che attingevano al Vangelo, all'esempio di Gesù, al ricordo delle parole ed agli scritti di Girolamo che era stato per tre anni l'anima dei cenobî di Roma, l'amore alla verginità ed alla penitenza. Pare certo che a capo della commissione di « fidelissimi viri, genere optimi, religione praeclari, » (3) che si presentò a Siricio, che per così dire ne prevenne la perspicacia, (4) vi fosse anche quel Pammachio che era stato tra i più fervidi amici di Girolamo. Lo deduciamo dal principio dell'Apologetico a Pammachio, dove il Santo (5) si rallegra con lui della condanna subita da Gioviniano: « Denique idcirco, post Dominum, te faciente, damnatus est. » Fu

(1) AUG. *Rectract.* II, 22. V. anche AUG. *de peccatorum meritis et remissione* III, 13 e AUG. *De haeresibus*, 82 — Anche Elvidio che, come vedremo, per negare il merito speciale della Verginità combatteva la Verginità perpetua di Maria, adduceva nel 382 questo argomento: « Numquid virgines meliores sunt Abraham, Isaac et Iacob, qui habuere coniuges. » (HIER. *adv. Helv.* P. L. XXIII, 18).

(2) *De haeresibus* c. 82: « Cito tamen ista haeresis oppressa et exstincta est, nec usque ad deceptionem aliquorum sacerdotum potuit pervenire. »

(3) SIRIC. *Op. cit.* 3.

(4) SIRIC. *Op. cit.* 2: « Iam incognitus (noi crediamo che questa parola voglia significare non come crede l'HALLER, *op. cit.* 69 n. 6.: « neu », ma piuttosto: « senza che me ne accorgessi, a me sconosciuto ») sermo haereticorum inter ecclesias cancri more serpebat ut occupans pectus, totum hominem praecipitaret in mortem. » Quel che segue conforta l'ipotesi: « Et nisi Dominus Sabaoth laqueum quem paraverant, dirupisset... »

(5) *Ep.* XLIX, 2.

presentata a Siricio una « conscriptio temeraria » « scriptura horrifica » (1) perchè condannasse il suo autore. La Chiesa resistette con tutta la sua fede e con tutta la sua energia: « fidelissime et fortiter. » (2) Adunatosi il presbiterio di Roma, il « pudicitiae adversarius, » « luxuriae magister, » « qui odit ieiunia » (3) fu dunque scomunicato all'unanimità, ed in nome di quella S. Scrittura a cui si appellava, (4) perchè le sue dottrine erano incompatibili con la fede cristiana. Con lui furono scomunicati gli altri otto suoi compagni: « Auxentius, Genialis, Germinator, Felix, Plotinus, Martianus, Ianuarius et Ingeniosus. » (5) Ci resta notizia di questo punto saliente della vita di Gioviniano in una lettera ufficiale di Siricio alla Chiesa di Milano, tante volte citata. Essa fu colà spedita, perchè ivi si era rifugiato Gioviniano, per i motivi già esposti. S. Ambrogio rispose ben presto, con la nota lettera, (6) che la sua Chiesa ne aveva fatto giustizia e che egli era stato cacciato da Milano in base ad una legge imperiale del 389 contro i Manichei, (7) ai quali si sarebbe avvicinato perchè credeva che Maria non avesse partorito come vergine. Se Gesù non nacque da una vergine, non assunse la nostra carne e quindi come fantasma venne nel mondo e fu crocifisso. (8) L'Haller (9) ha poi supposto che Gioviniano fosse condannato in Roma non solo dall'autorità pontificia, ma anche in conseguenza dell'editto imperiale sopra citato, come Manicheo. Ma a noi pare che questa ipotesi non possa reggere. Prima di tutto il passo della lettera di Ambrogio si riferisce a Milano, e poi Papa Siricio che vedeva gli eretici dirigersi a Milano, evidentemente anche per ricercarvi il favore della corte imperiale, non avrebbe mancato di avvertire Ambrogio di un simile procedimento. Del resto Ambrogio (10) dice che Gioviniano è un Manicheo, solo interpretando a modo suo la sentenza giovi-

(1) SIRIC. *Ep. cit.* 3.

(2) AUG. *Retract.* II, 22.

(3) SIRIC. *Ep. cit.* 1. Queste frasi sono riferite al demonio, ma in relazione a Gioviniano.

(4) SIRIC. *Ep. cit.* 3.

(5) SIRIC. *Ep. cit.* 4. V. questi nomi ripetuti in AMBR. *Rescr. cit.* 8.

(6) Agostino la conosceva, perchè la citò in *De nuptiis et concupiscentia,* II, 15.

(7) *Cod. Theod.* lib. XVI, tit. 5, lex 18. Essa è ricordata da Ambrogio nelle parole (*Rescr. cit.* pag. 8): « ...et ideo non est illis remissio peccatorum sed impietas Manichaeorum, quam et clementissimus exsecratus est imperator. »

(8) AMBR. *Rescr. cit.* 8.

(9) *Op. cit.* pag. 126.

(10) *Rescr. cit.* 8: « Qui vere se Manichaeos probaverunt, non credentes quia ex virgine venisset. »

nianea della temporanea verginità di Maria, che Siricio e Girolamo ignorano e che quindi, secondo l'Haller, Gioviniano predicò solo a Milano, o meglio, che Siricio come Girolamo non avevano notato, perchè limitata ad un significato di poca importanza a quei tempi. (1) Su che fondamento avrebbe mai papa Siricio potuto indurre l'autorità laica a comportarsi così?

Per la datazione di questi fatti gli studiosi hanno in generale seguito il Baronio (2) che li ha fissati al 389-90. Siccome i due documenti di condanna non recano alcuna indicazione nè esplicita nè implicita che ci aiuti, egli, avendo trovato in una lettera di Ambrogio a Teodosio (3) la memoria di un Sinodo convocato a Milano contro gli Itaciani, ha riallacciato la condanna di Gioviniano a questo Sinodo. Bisogna però notare che egli credeva, per un insufficiente esame dei documenti, che l'*Adversus Jovinianum* fosse del 390. Il Tillemont, (4) pur correggendo la data dell'opera di Girolamo, dice: « Ne voyant rien qui favorise ni qui combatte cette opinion et puisque Jovinien fut condamné à Milan durant que l'Empereur y était et sous le pontificat de Sirice, il vaut autant mettre le concile en cette année-là qu'en une autre. » Egli ha scritto: « puisque Jovinien... fut condamné à Milan durant que l'Empereur y était, » evidentemente seguendo gli editori maurini delle opere di S. Ambrogio, (5) i quali avevano supposto che si riferisse direttamente a Gioviniano il passo: « ...et ideo non est illis remissio peccatorum sed impietas Manichaeorum, quam et clementissimus exsecratus est imperator. » (6) Ma il contesto (più ancora del fatto che ciò « ne se rapporte à aucun acte connu du pouvoir à cette époque » (7) il quale potrebbe essere perduto) ci dice che piuttosto qui si tratta del decreto del 389 sopra citato contro i Manichei. (8) Intanto, anche con l'interpretazione del Tillemont, questo « imperator » potrebbe essere Teodosio, il quale partì per

(1) V. il cap. VII del nostro lavoro.
(2) *Annales Ecclesiastici*. t. IV, pag. 498 sgg. anno 390. Venetiis, 1708.
(3) *Ep.* LI, 6 (Ed. Ballerini t. V, Mediolani, 1883).
(4) *Op. cit.* t. X, *Saint Ambroise*, pag. 224.
(5) AMBROS. *Opera*, t. II, 1690.
(6) ID. *Reser. cit.* 8. A questo argomento dà gran peso il Coustant.
(7) BROCHET, *Op. cit.* pag. 70.
(8) L'HALLER e gli altri scrittori intendono giustamente così. Se ne staccano tra i moderni soltanto il DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, pag. 562, Paris 1910: « L'Empereur averti par les légats, ne fit aucun accueil aux hérétiques » ed il TIXERONT (*Histoire des Dogmes, II, de Saint Athanase à Saint Augustin*, pag. 246, Paris 1909).

l'Oriente nel luglio del 391, come propone il Tillemont [1] stesso, ma anche Valentiniano II, che fu ucciso nel maggio del 392. [2] Gli storici posteriori fino all'Haller (1897), [3] al Grützmacher (1906), [4] al De Labriolle (1920), [5] al Moricca (1922), [6] al Cavallera, (1922) [7] sono quasi tutti concordi nel fissare al 390 la condanna di Gioviniano. Essi però non la ricollegano al Sinodo contro gli Itaciani. Come si vede, gli elementi sui quali si basa questa datazione sono poco rassicuranti; quindi Benedetto XIV, [8] il Rauschen, [9] il Brochet [10] (come si è potuto vedere, senza molto seguito), hanno pensato di correggere questa data in rapporto alla confutazione di Girolamo, che può essere datata con precisione. La *Praef.* del *Comment. in Ionam*, [11] ci informa che l'*Adversus Iovinianum* fu composto al principio del « triennium » che corre tra i commentarii ai piccoli profeti, ed il commentario al profeta Giona, col testo: « Triennium circiter fluxit postquam quinque Prophetas interpretatus sum, Michaeam, Naum, Abacuch, Sophoniam, Hagaeum, et alio opere detentus non potui adimplere quod coeperam. Scripsi enim librum *De illustribus viris* et *Adversus Iovinianum* duo volumina, *Apologeticum* quoque et *De optimo genere interpretandi ad Pammachium.* » L'ordine *De Viris illustribus, Adversus Iovinianum, Apologeticus ad Pammachium*, è confermato dal fatto che Girolamo nel *De Viris illustribus* non menziona l'*Adversus Iovinianum;* mentre nell'*Adversus Iovinianum* [12] si trova ricordato il *De Viris illustribus.* Il *De Viris illustribus* fu composto certamente nel 392 o agli inizi del 393; [13] quindi bisogna porre

(1) *Op. cit.* t. X, *Saint Sirice.*
(2) Cfr. BROCHET, *Op. cit.* pag. 7.
(3) *Op. cit.* pag. 126.
(4) *Op. cit.* t. II, pag. 149.
(5) *Histoire de la littérature latine chrétienne,* Paris, 1920.
(6) *San Girolamo* a cura di UMBERTO MORICCA, t. I, pag. 52 *(Il pensiero cristiano, 1)*, Milano, 1922.
(7) *Op. cit.* P. I, t. I, pag. 154.
(8) *Ep. Postquam intelleximus* del 1° Luglio 1748, al principio del *Martirologio Romano.*
(9) *Jahrb. der chr. Kirche und d. K. Theod. des Grossen.* A. 392. Freib. in Brisg. 1897.
(10) *Op. cit.* pag. 69 sgg. Per questa parte cronologica ci siamo serviti molto di questo lavoro.
(11) P. L. XXV.
(12) I, 26: « Quod et nos in libro *De viris illustribus* breviter perstrinximus. »
(13) Girolamo ci ha lasciato questa data nel *De viris illustribus. Praef.* (Ed. RICHARDSON, *Texte und Untersuchungen* etc. t. XVI, 1, Berlin, 1896), nella *Ep.* XLVII *ad Desiderium* (Ed. HILBERG, t. I), nella *Praef.* al *Comm. in Amos* III (P. 4. XXV).

immediatamente dopo una di queste due date l'*Adversus Jovinianum*. Questa data sicura non può in nessun caso conciliarsi con quella comunemente ammessa del 390 per la condanna. Girolamo si rivolge alla città di Roma come se ancora accolga nelle sue mura l'eretico; muove a battaglia contro un avversario agguerrito e non contro un vinto, e combatte delle dottrine che non sembrano ancora stroncate da una condanna. Se Gioviniano fosse stato già condannato quando gli amici pregarono Girolamo di scrivere una confutazione ed a questo fine gli mandarono gli scritti dell'eretico, non si comprenderebbe come non l'avessero avvertito di ciò: Girolamo poi non solo lo avrebbe lasciato intravedere, ma lo avrebbe esplicitamente detto. Infatti, quando poco dopo dovrà rispondere alle rimostranze che susciterà il suo scritto polemico con l'*Apologeticus ad Pammachium*, ricorderà, ma per la prima volta, questa condanna, (1) subito in principio, come un argomento a difesa delle sue teorie e come frutto dello zelo di Pammachio. Ora sarebbe mai possibile che quel Pammachio ed i suoi amici che avevano presentato con tanta sollerzia a papa Siricio gli scritti di Gioviniano, avessero tardato circa due anni per inviare quegl scritti a S. Girolamo? La comunità di Roma era minacciata, stava per radunarsi tutto il clero. È evidente che non poteva non avvertirsi con Papa Siricio anche Girolamo, che era stato il fautore massimo del monachismo in Roma. Si noti anche che Ambrogio nel suo *De institutione virginis* (2) che risale al 391-92 (forse alla Pasqua del 392) spezza una lancia a difesa della verginità di Maria senza ricordare Gioviniano, che proprio a Milano poco prima avrebbe fatto scalpore. Così, contrariamente all'opinione dell'Haller, la data dei Sinodi di Roma e di Milano non può porsi prima del 392; e la notizia della condanna giunse a Girolamo soltanto dopo la composizione dell'*Adversus Jovinianum*, prima che egli componesse l'*Apologeticus*: quando si inviarono a Girolamo i *Commentarioli*, l'eretico non era stato ancora condannato.

Queste questioni di cronologia ci hanno portato a parlare dell'opera di Girolamo. Se l'eresia di Gioviniano fu condannata specialmente per l'interessamento del senatore Pammachio, se gli

(1) *Ep.* XLIX, 2: « Denique idcirco te, post Dominum, faciente damnatus est...» Quando si tratterà di scrivere l'*Adv. Vigilantium* (P. L. XXIII) e citerà Gioviniano, subito noterà la sua condanna come argomento di grande importanza: « ille Romanae Ecclesiae auctoritate damnatus est.

(2) AMBROS. *Opera*, ed. BALLERINI, t. IV, Mediolani, 1881.

opuscoli furono da lui presentati a papa Siricio, se poi Girolamo dedicherà a Pammachio stesso la sua apologia, pare indubitato che fra quei « sancti viri » che « ex urbe Roma » (1) mandarono a Girolamo gli opuscoli dell'eretico, fosse compreso anche questo nobile uomo, che vedeva minacciata in Roma la causa del monachismo. Girolamo s'accese di sdegno perchè un intruso arditamente tentava di rovinare il frutto delle sue fatiche in Roma, ma fu senza dubbio lieto che i suoi amici di quella città, che non poteva dimenticare nemmeno nella solitudine santa di Betlemme e tra gli studi severi, si rivolgessero proprio a lui per la difesa e che lo venissero a togliere dal silenzio quasi continuato per ben sette anni. Come un tempo era sorto a difendere la verginità di Maria ed il monachismo contro Elvidio, così ora che la causa dell'ascetismo e proprio in Roma è in pericolo, si abbandona al suo estro e scrive un'opera, (2) la più considerevole composta da lui fino a questo momento, che non potrebbe essere più virulenta. La confutazione di Girolamo, che veniva svolta con rara competenza scritturale e profana, avrebbe dovuto trovare, secondo Girolamo stesso, il più grande favore presso i suoi amici di Roma. Invece si gridò che Girolamo aveva difeso l'ascetismo e la verginità sacrificando il matrimonio di cui si sarebbe quasi avuta una condanna. (3) Infatti il nuovo scritto, in cui l'autore a quando a quando poneva in evidenza pure la bontà del matrimonio, conteneva anche certi passi molto imbarazzanti, che presi a sè avevano

(1) HIER. *Adv. Jov.* I, 1.

(2) Il DUCHESNE (*op. cit.* t. II, pag. 563) dice che Girolamo ha composto la sua opera « en peu de semaines » ed il MORICCA (*op. cit.* t. I, pag. 52), che spesso segue il DUCHESNE, ripete le sue parole. Anche tenendo conto del metodo di lavoro di Girolamo, che spesso ha scritto alcuni suoi lavori in brevissimo tempo, in una notte o in un giorno, (il *C. Vigilantium*, la trad. del libro di Tobia e di Giuditta), ciò non è credibile; sia perchè questi lavori o sono brevi o tradiscono in ogni loro parte la fretta con cui sono stati composti, sia perchè l'autore del dell'*Adversus Jovinianum*, a vincere meglio la battaglia ed a mettere in evidenza la sua superiorità sull'avversario, ha posto ogni cura nell'ordinarne il contenuto, nel servirsi delle fonti più svariate, sacre e profane, e nel suo stile dall'impronta classica, sì da farne « l'œuvre la plus brillante et l'une des plus soignées de Saint Jérôme (CAVALLERA, *Op. cit.* P. I., t. I, pag. 157). » Il materiale nuovo rispetto ai suoi scritti precedenti è moltissimo, e Girolamo se ne varrà largamente per le opere successive. Non crediamo di essere esagerati dicendo che l'opera ha richiesto qualche mese di lavoro.

(3) HIER. *Ep.* XLIX, 2: « Reprehendunt me quidam quod..... nimius fuerim vel in laude virginum vel in suggillatione nuptiarum et aiunt condemnationem quodammodo esse matrimonii in tantum pudicitiam praedicari ut nulla posse videatur inter uxorem et virginem comparatio derelinqui. »

l'apparenza di far coincidere la perfezione cristiana colla continenza perfetta. Pammachio, che aveva provocato la confutazione contro Gioviniano, senza prevedere che sarebbe riuscita così mordace e causa di tanto scandalo, insistè perchè fornisse al pubblico delle spiegazioni, e Domnione, che Girolamo venerava come padre, (1) gli inviava un estratto dei suoi scritti con i passi compromettenti, perchè li emendasse. Girolamo rimase ferito da questa contrarietà inaspettata, dal vedersi disapprovato anche dai suoi due migliori amici e scrisse la sua difesa. La lettera XLIX, il celebre *Apologeticus* che forma un trattato a sè, giungeva a Pammachio con una letterina (la XLVIII), (2) perchè Girolamo (3) immediatamente prima della spedizione dell'*Apologeticus* aveva saputo che Pammachio tentava di ritirare dalla circolazione il libro disgraziato, fatto molto significativo. L'*Apologeticus ad Pamnachium* era una difesa vibrata della sua opera. Girolamo cerca in Pammachio un « defensorem » eorum opusculorum, (4) un « oratorem, » (5) un « patronum. » (6) È assai probabile che i passi incriminati che egli difende od attenua, gli fossero stati indicati da Domnione. Nella sua lettera a questi, egli, (7) parlando di un suo avversario, dice: « Imitatus saltem fuisset tuam verecundiam, qui ea loca quae scandalum quibusdam facere videbantur, excerpta de volumine per ordinem digessisti poscens ut vel emendarem vel exponerem... » Non è verosimile che Girolamo lasciasse senza risposta le obiezioni dell'amico, quindi, siccome nel suo *Apologeticus* non dice mai che quelle ivi risolte gli fossero presentate da Pammachio, e d'altra parte è certo che gli furono presentate da qualcuno, (8) niente di più logico che pensare alle obiezioni di Domnione. Del resto le obiezioni anche nell'*Apologeticus* sono « digesta per ordinem. » Girolamo si accorge che l'argomentazione del suo libro

(1) HIER. *Ep.* LIII *ad Desiderium.* (Ed. HILBERG. t. I)

(2) Lo prova, secondo noi, la frase dell'*Ep.* XLVIII, 2: « Itaque quod solum facere potui, ἀπολογητικόν ipsius operis προσεφώνησα; quem cum legeris, ipse pro nobis ceteris satisfacies... » Girolamo non avrebbe detto: « cum legeris, » se l'*Apogeticus* fosse stato spedito prima e non avesse invece ancora dovuto arrivare con la letterina.

(3) *Ep.* XLVIII, 3.

(4) *Ep.* XLIX, 1.

(5) *Ibid.*

(6) *Ep.* XLIX, 20.

(7) *Ep.* L, 3.

(8) HIER *Ep.* XLIX, 20: « Cetera quae in libro nostro reprehensa sunt, vel leviora puto, vel ad eundem sensum pertinentia. »

non era troppo misurata; quindi formula la teoria dello stile polemico (γυμναστικῶς), così diverso da quello per l'insegnamento (δογματικῶς), (1) risolve la questione dottrinaria degli avversarî in una questione di forma, di genere letterario. In un contrattacco non è delitto se la parola giunge più in là del pensiero. È certo che contro Girolamo non si erano levati solo i laici, ma anche i monaci, se nell'*Apologeticus* (2) egli aveva scritto di certi avversari: « Cum laudent quod sunt, accusant quod esse se simulant. » La lettera che Girolamo qualche tempo dopo inviò al caro Domnione (3) conferma questo dato di fatto. Domnione gli aveva scritto che un amico avvocato, divenuto monaco (così lo chiama Girolamo: (4) « un monaco che vien calunniando, ciarlone, acuto solamente nel biasimare, il quale cerca di trarre dall'occhio degli altri una festuca, mentre ha un trave nel suo ») si era dato a combattere con ogni sforzo la sua opera. Per un certo tempo si è creduto che nell'anonimo si nascondesse Rufino, ma la lezione dell'*Apol.* (5) su cui si basavano gli studiosi: « Cum libellos quos adversus Iovinianum scripsi et *reprehendissem cuidam,* Domnioni beatae memoriae seni, qui sibi hoc vindicaverat, iste rescribens excusat et dicit... » è risultata falsa, in seguito agli studi dei Maurini, e va corretta con *reprehendisset quidam...* » Del resto dal 377 al 398 Rufino abitò presso la montagna degli ulivi, e non poteva quindi essere a Roma, come l'anonimo, in questo periodo. Girolamo poi non avrebbe, come all'anonimo (6), negato ogni studio di filosofia al suo condiscepolo Rufino. La lettera di Girolamo a Domnione, dove provoca l'avversario a scrivergli contro, ma invano, è molto aspra. Anche ammettendo che siano molto caricate le tinte riguardo all'anonimo, come è probabile, la pittura d'ambiente non potrebbe essere più felice.

Con la confutazione violenta di Girolamo e con la condanna istessa non si calma l'eccitazione suscitata dalla vivace protesta di Gioviniano. Ce lo assicura S. Agostino: (7) « Remanserunt autem istae disputationes eius in quorundam sermunculis ac susurris quas

(1) *Ep.* XLIX, 13.
(2) *Ep.* XLIX, 14.
(3) *Ep.* I.
(4) *Ep.* L, 1.
(5) HIER. *Apol.* II, 19.
(6) *Ep.* L, 1. Per più ampie notizie sulla questione v. HALLER, *Op. cit.* pag. 53-61 e 128-129.
(7) *Retract.* II, 22.

palam suadere nullus audebat. » Tuttavia non si sa nulla di coloro che furono condannati con Gioviniano, e dei suoi seguaci ci rimane solo qualche notizia in una lettera di Ambrogio (1) alla Chiesa di Vercelli, che va riferita al 396. Con essa Ambrogio esterna il suo dolore ai Vercellesi, perchè, dopo di aver avuto un santo vescovo come Eusebio, ora si sono ridotti senza un capo. In quella diocesi monachismo e chiericato erano intimamente uniti, quindi Ambrogio fa grandi elogi della vita ascetica e della virginità, ed espone le qualità che deve avere un vescovo. Essi hanno necessità assoluta di un vescovo che pregi l'ascetismo, massimamente ora che sono giunti a Vercelli un certo Sarmazione ed un certo Barbaziano, eretici veri e proprî, i quali potrebbero fare molti proseliti. Erano essi due monaci del monastero che egli aveva, come si è detto, fabbricato a Milano, (2) i quali dopo di aver digiunato e di aver condotto una vita molto severa, se ne erano andati via. Se ne pentirono e chiesero di ritornare, ma Ambrogio non volle riceverli, perchè frattanto aveva saputo che professavano dottrine ereticali. Perciò si erano recati a Vercelli ove ottennero successo. Ecco le loro teorie: « quia dicant nullum esse abstinentiae meritum, nullam frugalitatis, nullam virginitatis gratiam, pari omnes aestimari pretio, delirare eos qui ieiuniis castigent carnem suam, ut menti subditam faciant » (3) «... adserunt baptizatos intendere non debere virtutum disciplinis, nihil illis obesse comessationes, nihil voluptatum affluentiam, insipientes esse eos qui iis careant: virgines oportere nubere, filios facere, similiter et viduas iterare quod semel male virili admixtione expertae sint; etiamsi se continere possint, errare eas, quae nolint iterare copulam. » (4) «... qui fuerit in Christo baptizatus, haberi iam non debeat fornicarius; sed qualiscumque vita eius accepta sit Deo. (5) » Questa è la dottrina di Gioviniano, sia pure, nell'ultima di queste proposizioni, o colorita dai due monaci, o interpretata da Ambrogio.

(1) *Ep.* LXIII. Ed. BALLERINI, t. V, pag. 554 sgg. 1883.

(2) AMBR. *Ep.* LXIII, 8: « *Fuerunt nobiscum et non fuerunt ex nobis* (I JOH. 2, 20); neque enim pudet dicere, quod dicit Evangelista Johannes. Sed hic positi primo ieiunabant, intra monasterium continebantur... » Il DUCHESNE, (*op. cit.* II, pagina 562) dice, evidentemente confondendo il luogo d'origine di Sarmazione e di Barbaziano con quello della loro predicazione, che essi erano: « deux moines de Verceil. »

(3) AMBR. *Ep.* LXIII, 7.

(4) *Ibid.* 23.

(5) *Ibid.* 11.

Lo scalpore suscitato dalle dottrine di Gioviniano e dal libro di Girolamo doveva essere ancora vivo nel 401, se S. Agostino sente la necessità di scrivere in quell'anno sul principale argomento in discussione. Egli, come si è visto, ci avverte che nascostamente serpeggiavano in mezzo al popolo cristiano le dottrine giovinianee; e quindi era necessario combatterle. Siccome si sosteneva non potersi rispondere a Gioviniano senza biasimare le nozze, Agostino scrisse non una confutazione, ma un libro che metteva in luce la dottrina cristiana delle nozze: il *De bono coniugali*. (1) Il volume ebbe origine anche dal fatto che i Pelagiani accusavano il grande avversario del Manicheismo, di Manicheismo. Anche qui risultano simpaticissimi il tatto fine ed il buon senso di Agostino, che fa una difesa molto stringente del matrimonio. Essa costituisce un'apologia dell'idea cattolica ben più forte, perchè più calma, di quella di Girolamo, e lascerà poi libero Agostino di lumeggiare la superiorità dello stato verginale sul matrimonio.

Daremo soltanto pochi cenni su Vigilanzio (2) che ricorda Gioviniano. Questo prete Gallo prendeva di mira il monachismo ed il culto dei santi. Per limitarci alla prima parte delle sue idee, noteremo che diceva inutile il digiuno, che biasimava coloro i quali distribuivano i loro beni ai poveri tutti in una volta, invece di venderli poco a poco e che mandavano le elemosine ai monasteri di Palestina invece di darle ai poveri della propria diocesi. (3) Condannava il ritiro nella solitudine come una diserzione davanti alle responsabilità ed ai pericoli della vita sociale, il celibato dei chierici, e trattava la professione di continenza d'eresia, anche come radice di vizi. (4) Girolamo, che lo conosceva ed era stato già da lui rimproverato di origenismo, (5) su di un semplice cenno di

(1) P. L. XL, 373, 396. AUG. *Retract.* II, 22: « Sed etiam occulte venenis repentibus facultate quam docebat Dominus occurrendum fuit: maxime quoniam iactabatur Joviniano responderi non posse cum laude sed cum vituperatione nuptiarum. Propter hoc librum edidi, cuius inscriptio est *De bono coniugali*.

(2) V. HIER. *Ep.* LVIII, 8-11 (Ed. HILBERG. t. I). *Ep.* LXI (Ed. HILBERG, t. I). *Apol.* III, 19 (P. L. XXIII). *Ep.* CIX (Ed HILBERG. II). *C. Vigilantium* (P. L. XXIII). PAUL. NOL. *Ep.* V, 11, (PAULINI NOLANI *opera*, P. I. *Epistulae*. Ed G. DE HARTEL. C. S. E. L. XXIX, 1894). GENNADIUS, *De vir. ill.* XXXV. Cfr. LINDNER *op. cit.* BUSSY, *op. cit.* SCHMIDT. *Vigilantius, sein Verhältnis zum hl. Hieronymus etc.*, Münster, 1860. REVILLE. *Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique*, Paris, 1902.

(3) HIER. *C. Vigil.* 1.

(4) *Ibid.* 13-14.

(5) *Ibid.* 15. Cfr. HIER. *Ep.* LXI, 1-2.

Ripario il quale gli diceva che Vigilanzio attaccava il culto dei martiri, risponde con una lettera tagliente; (1) poi dopo due anni, nel 406, avuti gli scritti di Vigilanzio, con un breve libello, il « Contra Vigilantium, » scritto in una notte, l'opera di Girolamo più violenta.

Questo scritto ci informa (2) che Gioviniano nel 406 era già morto: « Ille (Iovinianus) Romanae ecclesiae auctoritate damnatus, inter phasides et carnes suillas, non tam emisit spiritum, quam eructavit; » e gli scritti successivi di Agostino ne parlano come di un defunto. È evidente l'esagerazione nella notizia di Girolamo benchè essa provi ancora una volta che il genere di vita di Gioviniano era molto meno rigido di prima.

È stata pure riferita a Gioviniano una legge del *Codex Theodosianus,* (3) dove si condanna un certo Jovinianus (i codici più importanti hanno « Iovianus ») come reo di adunar conciliaboli nei pressi di Roma, alla deportazione in un'isola della Dalmazia. La legge, promulgata sotto il nono consolato di Onorio, e il quinto di Teodosio, va posta nel 412, quando cioè Gioviniano era morto. Il solo Tillemont (4) ha supposto che la legge fosse del 398, perchè allora appunto Felice, a cui è diretto il decreto, era prefetto a Roma; ma si può obiettare che console con Onorio non fu Teodosio, ma Eutichiano. La stessa incertezza del nome del condannato ci fa preferire la sentenza della maggior parte dei critici che ritengono non autentico questo documento.

Dopo Vigilanzio nel quale « Joviniani mens prava surrexit, » (5) per qualche tempo nessuno scrittore si riallacciò più alle idee di Gioviniano ed in tutti gli scrittori del v secolo egli è ricordato come già appartenente alla storia.

(1) *Ep.* CIX.
(2) *C. Vigil.* 2
(3) TIT. V. 2. *De haereticis,* Lex 53. « Honorius et Theodosius Augg. Felici Pr. P. « Iovinianus sacrilegos agere conventus extra muros Urbis Sacratissima Episcoporum querela deplorat; quare supra memoratum corripi iubemus et contusum plumbo cum ceteris suis participibus et ministris exilio coerceri: ipsumque machinatorem in insulam Boam festina celeritate deduci; ceteris prout libuerit, dummodo superstitiosa coniuratio exilii ipsius discretione solvatur, solitariis et ongo spatio inter se positis insulis, in perpetuum deportatis. Si quis autem pertinaci improbitate vetita et damnata repetierit, sciat se severiorem sententiam subiturum. Dat. Prid. Non. Mar. Med. Honorio IX et Theod. V et A. Coss. »
(4) *Op. cit.* t. X, pag. 229.
(5) HIER. *C. Vigil.* 1.

II.

Gli Scritti di Gioviniano.

Dopo di aver raccolte e discusse le scarse notizie sulla vita di Gioviniano ed accennato ai fatti ed alle persone che a lui si ricollegano, ci sembra necessario dire che cosa fossero quei suoi scritti che, come abbiamo detto, suscitarono aspre polemiche. Cercheremo poi nei seguenti capitoli di esaminare il loro contenuto.

Tutti gli studiosi avevano sempre concordemente creduto che la « Scriptura horrifica », la « Conscriptio temeraria » (1) ricordata da papa Siricio ed i « Commentarioli » (2) di Gioviniano confutati da Girolamo fossero la stessa cosa, quando l'Haller suppose che fossero due opere nettamente distinte, l'una scritta da Gioviniano in un primo momento per la diffusione della sua teoria, l'altra composta dopo la condanna di Roma, a sua difesa. L'Haller non dice espressamente con quali argomenti possa corroborarsi questa ipotesi, che egli formula senza una vera e propria dimostrazione, ma dal contesto si arguisce in modo sicuro che sono i seguenti: papa Siricio, nella sua lettera tante volte citata alla diocesi di Milano, nota esplicitamente solo due errori di Gioviniano, il primo, quello che propugna l'uguaglianza dei vergini e dei maritati, ed il terzo, quello che dichiara la preminenza su chi digiuna di colui che mangia rendendo grazie al Signore. Ora siccome Girolamo è a conoscenza di due altri errori che egli aveva letto nei « Commentarioli, » il secondo, che dichiara impossibile ai veramente battezzati cadere in potere del demonio, e il quarto, che attribuisce eguale gloria a tutti i beati del cielo, l'Haller ha pensato che allora questi non potevano essere scritti e quindi diversa era la « Scriptura horrifica » nominata da papa Siricio. Siccome poi Ambrogio ricorda una nuova eresia, quella della temporanea verginità di Maria, e gli pare impossibile che avesse mancato di comprenderla nei suoi scritti, in armonia con i suoi criterii l'Haller ha supposto che subito dopo la condanna di Roma componesse il volume principale, prima di darsi a predicare la nuova eresia. (3)

(1) Siricii, *Ep. cit.* 3.
(2) Hier. *Adversus Jov.* 1.
(3) Ciò si deduce da Haller, *Op. cit.* pag. 127-128.

Esaminiamo attentamente la lettera di Siricio che dà luogo a questo sdoppiamento dell'opera di Gioviniano. In quella non sono mai ricordate le eresie di Gioviniano ex professo, ma in un modo oscuro, o per incidenza. Nell'introduzione Siricio accenna, è vero, a idee epicuree di certi « ministri praedicantes », ma le frasi, riferite sempre al demonio, sono molto generiche, specialmente per la tesi dell'uguaglianza dei vergini e dei maritati, che non si saprebbe in alcun modo indovinare dalle sue parole. (1) In tutta la lettera non si trova più un'allusione alla dottrina di Gioviniano, solo in fondo, dopo di aver detto che gli era stato presentato un libro dell'eretico, a giustificare le disposizioni del Sinodo che ricorderà subito dopo, come se parlasse di cose note al destinatario, Siricio ex abrupto esce in queste parole: « Nos sane nuptias non aspernantes accipimus, quibus velamine intersumus; sed virgines quas nuptiae creant, Deo devotas, maiore honorificentia veneramur. » (2) Tutta la lettera è dedicata invece a mettere in guardia Ambrogio, a premunirlo del successo che la dottrina di Gioviniano incontra nei cuori dei semplici, a dirgli che, siccome i suoi seguaci si professano cristiani ed attingono alle Sacre Scritture, essi sono perciò più pericolosi. (3) Egli vuole ottenere da Ambrogio un provvedimento analogo a quello di Roma. È evidente così che papa Siricio parla a chi conosce già per altra fonte le eresie di Gioviniano, perchè le allusioni ad esse sono così scarse e velate, che chi non le avesse d'altronde conosciute non avrebbe potuto farsene un'idea. Certo, o Siricio ha unito alla sua lettera d'esortazione, dove si dichiarano in ispecial modo « quae gesta sunt hic, » (4) la « Scriptura horrifica », od ha supposto che Ambrogio conoscesse le eresie direttamente, perchè Gioviniano si trovava allora a Milano. Ad ogni modo, anche se non si vuole ammettere ciò che si è fino all'evidenza dimostrato, le due eresie più notevoli, quelle più appariscenti e pericolose, quelle che per Siricio dovevano essere sostanziali, erano almeno accen-

(1) *Ep. cit.* (Ed. del MANSI): « ...quia veritatis, aemulus non patitur quietos nos ab incursione sua vacare hostis antiquus, ab initio mendax, inimicus hominis, quem ut deciperet se ante decepit; pudicitiae adversarius, luxuriae magister: crudelitatibus pascitur, abstinentia puniendus odit ieiunia, ministris suis praedicantibus dum dicit esse superflua, spem non habens de futuris, Apostoli sententia repercussus dicentis: *Manducemus et bibamus, cras enim moriemur.* (I *Cor.* 15, 32)

(2) *Ep. cit.* 3 (fine).

(3) *Ep. cit.* 2 e 3.

(4) *Ep. cit.* 3.

nate. Intanto anche Ambrogio, dalla mentalità romanamente pratica come Siricio, nel *Rescr. cit.* (1) trascurerà del tutto l'errore più difficile a diffondersi (che verrà trattato così brevemente anche da Girolamo, (2) che i battezzati non possono cadere in sostanziale peccato; ed accennerà fugacemente, nel confutare l'eresia della parità di merito dei vergini e dei maritati, a quella dell'uguaglianza del premio per tutti i beati, come quella che meno lo interessava. L'antichità, quando ricorda Gioviniano, si preoccupa quasi unicamente delle due eresie notate da Siricio, benchè attraverso l'opera di Girolamo e di Agostino, mente speculativa, sia a conoscenza anche delle altre. Così Isidoro di Siviglia (3) nota soltanto: « ...(Iovinianistae) asserentes nullam nuptarum et virginum esse distantiam, nullumque inter abstinentes et simpliciter epulantes esse discrimen. » Così Gennadio: (4) « Sanctae Deo virginitati nuptias coaequare, aut pro amore castigandi corporis abstinentibus a vino vel carnibus nihil credere meriti accrescere, nec hoc Christiani sed Ioviniani est. » Così l'autore del *Pseudo Hieronymi indiculus de haeresibus;* (5) così molti altri. (6) La nuova datazione della condanna, da noi prospettata nel precedente capitolo, aiuta la nostra tesi, perchè se come si è dimostrato, quando i libri di Gioviniano furono inviati a Girolamo quegli non era stato condannato, è evidente che la « Scriptura horrifica » presentata a papa Siricio doveva coincidere con questi. Sia detto senza volere esagerare in alcun modo la loro importanza, le denominazioni di Girolamo potrebbero attestarci la brevità delle opere di Gioviniano. Girolamo ne usa varie. Il termine « libri » (7) non ha valore, perchè è generico; se il termine « Commentarii » (8) ha potuto anche essere sostituito in un passo da « Commentarioli, » (9) si potrebbe pensare che ognuno dei libri era breve. Esaminiamo il valore del termine

(1) AMBR. *Rescr. cit.*

(2) Nella sua epistola relativa a Sarmazione ed a Barbaziano, discepoli di Gioviniano, diretta alla Chiesa di Vercelli (*Ep.* LXIII), Ambrogio darà brevi cenni di questa eresia e si preoccuperà in primo luogo delle due principali.

(3) *Origines* VIII, 6.

(4) *De ecclesiasticis dogmatibus,* 35.

(5) 22.

(6) *Praedestinatus,* Libr. I° 82. PAULI, *De haeresibus libellus,* 47. HONORII AUGUSTODUNENSIS, *De haeresibus libellus,* 72.

(7) *Adv. Jov.* I, 1.

(8) *Ibid.* I, 41.

(9) *Ibid.* I, 1.

« opuscula » nel *Commonitorium* (1) di Vincenzo di Lerins. Ecco il passo: « Lege Pauli samosateni opuscula, Priscilliani, Eunomii, Ioviniani reliquarumque pestium: cernas infinitam exemplorum congeriem, prope nullam omitti paginam, quae non novi aut veteris Testamenti sententiis fucata et colorata sit ». Il nome di Gioviniano è citato confusamente con quelli di Paolo di Samosata, di Eunomio e di Priscilliano. Non si conosce la lunghezza delle opere di Paolo; il termine « opuscula » si adatta però a parte degli scritti di Eunomio. Anche Girolamo (2) chiama « opuscula » gli scritti di Priscilliano, ed un codice dell'Università di Würzburg (sec. V-VI) dove lo Schepps li trovò (3) ci assicura che questo termine è appropriato. Però non sapremmo dare un valore documentario a questo passo fino a dire che Vincenzo ebbe certamente presenti i « Commentarioli » di Gioviniano, perchè la conoscenza delle Sacre Scritture di questi era già praticamente attestata da Gerolamo, e la frase non solo si trova compresa in una enumerazione generica, ma anche in un invito retorico al lettore. Ad ogni modo l'opera di Gioviniano non doveva essere notevolmente lunga, perchè in pochi giorni Gerolamo la lesse, se da pochi giorni (4) l'aveva ricevuta da Roma, quando incominciò a scrivere la propria confutazione. Anzi in sì breve tempo la lesse più volte, ponderandone quasi ogni sillaba. (5)

L'opera era organicamente ordinata, se Gerolamo (6) e Giuliano da Eclano (7) hanno potuto citare il secondo libro di essa, il che presuppone un ordine distributivo fra i diversi libri. Dallo stesso passo di Giuliano da Eclano si deduce che la seconda tesi era compresa nel secondo libro. Il primo comprendeva la prima tesi ed assai probabilmente seguivano un terzo ed un quarto con le altre due tesi. Con ogni probabilità il più voluminoso era il primo, perchè Girolamo dovette dedicargli un libro intero e così sembra risultare

(1) 35.

(2) *De viris illustribus*, 121.

(3) V. Ed. SCHEPPS in *C. S. E. L.* XVIII.

(4) HIER. *Adv. Iov.* I, 1: « Pauci admodum dies sunt, quod sancti ex urbe Roma fratres cuiusdam mihi Ioviniani commentariolos transmiserunt. »

(5) HIER. *Adv. Iov.* I, 1, « Quos (commentariolos) cum legissem, et omnino non intelligerem, coepi revolvere crebrius et non verba modo atque sententias sed singulas paene syllabas discutere, volens prius scire quid diceret et sic vel probare vel redarguere quod dixisset. »

(6) *Adv. Jov.* I, 1: « Secundi libri eius monstrabit exordium. »

(7) AUG. *Op. imperf. contra Iulianum.* I, 98, ove sono riportate le parole di Giuliano: « in secundo operis sui libro... »

da un esame accurato; per gli altri libri nulla si può dire, perchè lo squilibrio che si nota nella trattazione delle tre ultime tesi potrebbe essere tutto personale del confutatore, il quale del resto dedicò poche pagine alla seconda tesi meno importante per lui, essenziale per Gioviniano.

L'Haller (1) ha poi dedotto dalla denominazione di « Commentarii » e di « Commentarioli » che Girolamo dà ai libri di Gioviniano, che questo titolo fosse dato in ragione di alcune proposizioni preliminari le quali informavano subito il lettore dell'argomento e che venivano poi commentate nel testo. Esse coinciderebbero con quelle che Girolamo riporta fino dal principio della sua opera (2), e che noi riportammo a pag. 7. L'ipotesi è plausibile, ma non sicura, molto più poi che « Commentarioli » sono detti quelli di Vigilanzio, (3) senza apparente motivo.

Riguardo allo stile di quest'opera, il giudizio di Girolamo non potrebbe essere più sfavorevole: « Verum scriptorum tanta barbaries est et tantis vitiis spurcissimus sermo confusus, ut nec quid loquatur nec quibus argumentis velit probare quod loquitur, potuerim intelligere. Totus enim tumet, totus iacet: attollit se per singula et quasi debilitatus coluber in ipso conatu frangitur. Non est contentus nostro id est humano more loqui: altius quiddam aggreditur. » A questo proposito cita il verso di Orazio: (4)

> Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.

ed un passo di Persio: (5)

> ... quod ipse
> non sani esse hominis, non sanus iuret Orestes.

E continua: « Praeterea sic involvit omnia et quibusdam inextricabilibus modis universa perturbat, ut illud Plautinarum litterarum possit ei aptari:

> Has quidem praeter Sibyllam leget nemo (6)

(1) *Op. cit.* pag. 3-4, n. 5.
(2) *Adv. Jov.* I, 3.
(3) HIER. *C. Vigilantium*, c. 6.
(4) *De arte poëtica*, v. 139.
(5) *Sat.* III, 117.
(6) PLAUT. *Pseudolus*, I, 1-25-26. La citazione è a senso perchè Plauto dice:
Has quidem pol credo, nisi Sibulla legeret,
Interpretari alium posse neminem,
. . . . . .

Nam divinandum est. Furiosas Apollinis vates legimus; et illud Vergilianum:

Dat sine mente sonum... (1) »

Bisogna quasi indovinare: « Heraclitum quoque cognomento σκοτεινόν (2) sudantes philosophi vix intelligunt. Sed quid ad nostrum αἰνιγματιστήν (3) cuius libros multo difficilius est nosse, quam vincere? Quamquam et in victoria non parva sit difficultas. Quis enim superare queat cuius assertionem penitus ignoret? Et ne lectorem longius traham cuiusmodi eloquentiae sit, et quibus verborum floribus ornatus incedat, secundi libri eius monstrabit exordium, quod hesternam crapulam ructans, ita evomit: (4) Satisfacio invitatis, non ut claro curram nomine, sed a rumore purgatus vivam vano. Obsecro agrum, novella plantationum, arbusta teneritudinis, erepta de vitiorum gurgitibus, audientiam communitam agminibus. Scimus ecclesiam, spe, fide, caritate inaccessibilem, inexpugnabilem. Non est in ea immaturus, omnis docibilis: impetu irrumpere vel arte eludere potest nullus. Rogo, quae sunt haec portenta verborum? quod descriptionis dedecus? Nonne vel per febrem somniare eum putes vel arrepto morbo phrenetico, Hippocratis vinculis alligandum? (5) Quotiescumque eum legero, ubi me defecerit spiritus, ibi est distinctio. Totum incipit, totum pendet ex altero: nescias quid cui cohaereat; et exceptis testimoniis scripturarum quae illo venustissimo eloquentiae suae flore mutare non ausus est, reliquus sermo omni materiae convenit, quia nulli

(1) Virg. *Aen.* v, 640.

(2) È notevole quello « σκοτεινός » riferito ad Eraclito. Donde lo ha preso Girolamo? Secondo noi si tratta di una reminiscenza scolastica. Egli ricorda Eraclito nell' *Adversus Rufinum,* I, 30 come esempio di elocuzione poco chiara, ma in un modo così generico che è impossibile riferire quella citazione ad alcun autore particolare. Anche Cicerone chiamava « σκοτεινός » Eraclito: *De finibus* II, 15: « Heraclitus cognomento qui « σκοτεινός » perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit; » i Padri greci. chiamavano Eraclito « σκοτεινός », ad esempio Clem. Aless. Στρώματα V, 8. Euseb. Εὐαγγ. προπ. X, 14. Nella traduzione di Eusebio. (Eusebius, *Werke,* VII Band. *Die Chronick des Hieronymus* ed R. Helm., Leipzig 1913) Rufino rese « σκοτεινός » con « tenebrosus. »

(3) Il vocabolo « αἰνιγματιστής » era comune fra i Greci, donde passò in latino, nelle Glosse, nell' Italia, in S. Agostino.

(4) « Evomo » è un termine preferito da Girolamo. V. *Adv. Jov.* I, 4, 39 e 40. *C. Vigil.* 3, e 8.

(5) La locuzione « Alligandi Hippocratis vinculis » si ripete anche nel *C. Vigilantium.* 4. Sulle catene per curare i pazzi, v. Cels. III, 18. Girolamo conosceva i libri dei medici, come provano le imitazioni di Galeno ad es., in *Adv. Jov.* II, 11, (cfr. Luebek, p. 100 sgg.) e di Celso. (Cfr. *Adv. Jov.* I, 11)

convenit. (1) Nell'*epistula ad Domnionem* (2), Girolamo dirà: « ... Iesu bone, qualem et quantum virum! cuius nemo scripta intelligeret, qui sibi tantum caneret et musis. » Più giù lo chiama: « συγγραφεὺς ἀγράμματος. » Nel suo *Dialogus contra Pelagianos* (3) si legge: « tam elinguis et sic sermonis putidi ut magis misericordia dignus fuerit quam invidia. Che cosa pensare di questo giudizio di Gerolamo? (4) Il giudizio più esatto si potrebbe formare sugli scritti di Gioviniano, mentre, come si è più volte detto, dobbiamo contentarci delle poche citazioni del suo avversario. Sono esse autentiche? Non è piuttosto probabile che Girolamo abbia reso in parole sue il pensiero di Gioviniano? Qualche volta è avvenuto un po' così come qua e là in *Adv. Jov.* I, 3 (forse in I, 5, in I, 26, in I, 37, in I, 40-41); ma gli altri estratti si distinguono così nettamente per lo stile e per il modo di concepire dal resto dell'opera di Gerolamo, che soltanto un incompetente potrebbe negare fede all'Haller quando estrae gli scritti di Gioviniano dall'opera di Girolamo, seguendo in gran parte il Vallarsi. A volte Girolamo cita esplicitamente: « Prima - inquit - Dei sententia est (II, 5); » « iste – inquit – est Enoch (II, 5). » « Et consequenter infert dicens: » e prosegue con il discorso diretto; (I, 5) « Et facit apostrophen ad Virginem dicens: » ed anche qui segue il discorso diretto; (I, 5) « Ecce – inquit – Apostolus... (I, 33). » Frustra – inquit – haec loqueris... (I, 34). » I capitoli II, 5, 18, 19, 20 sono pure certamente di Gioviniano. Crediamo di poter aggiungere altre prove. Girolamo in uno o più capitoli a parte riporta le singole tesi del suo avversario. Or bene, quando si tratta di confutarlo, ripete di nuovo il frammento di tesi, magari nel corpo del nuovo periodo, senza cambiare nulla, o al massimo qualche parola. Giro-

(1) *Adv. Jov.* I, 1-3.
(2) *Ep.* I. 3.
(3) *Prolog.* 12.
(4) Il VALLARSI (HIERONYMI, *Opera,* ed. cit. II, pag. 211) ha creduto che l'« horrifica » che si trova riferito da papa Siricio alla « Scriptura » di Gioviniano voglia significare che il suo stile era sciatto: « Eamdem stili barbariam in Joviniani scripto notare videtur Siricius *(Epistula ad diversos Episcopos),* ubi scripturam eius *horrificam* appellat non tantum propter blasphemias, quantum ob sermonis vitia. » Egli interpreta così questo vocabolo in analogia con i giudizi di Girolamo. Il COUSTANT (*op. cit.* pag. 665) è della stessa opinione; ma l'HALLER (*op. cit.* pag. 71, n. 4) crede invece, e noi siamo con lui, che quell'« horrifica » voglia alludere alle bestemmie di Gioviniano. Papa Siricio più che dello stile doveva essere preoccupato delle eresie di Gioviniano. Più su aveva chiamata « temeraria » la « conscriptio » di Gioviniano; ora analogamente aggiunge che è « horrifica »

lamo prima copiava così i passi più salienti, poi in ordine formulava la sua confutazione, tenendo presente il testo. Eccone qualche esempio:

I, 5. « Esto, inquit, bos ad arandum, ad sedendum equus, canis ad servandum, caprae ad lac, oves ad lanitia conditae sint... »	II, 6. « Et quomodo bos ad arandum, ad sedendum equi, canis ad servandum, caprae ad lac, oves ad lanitia conditae sint... »
II, 5. « Ipse Dominus vini potator et vorator a Farisaeis appellatur... »	II, 17. « (Illud autem quod proponere ausus est), Dominum voratorem et potatorem vini a Farisaeis appellatum. »
II, 18. « Et arborem bonam non posse malos fructus facere, nec malam bonos. »	II, 22. « Arborem bonam fructus malos non facere, nec malam bonos (nulli dubium est). »
II, 19. « Non pro his rogo tantum, sed pro illis qui crediturі sunt per verbum eorum in me: ut sicut tu, Pater, in me et ego in te unum sumus, ita omnes unum sint in nobis... Et quomodo nos sumus Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus Deus, sic et unus populus in ipsis sit, hoc est, quasi filii carissimi, divinae consortes naturae. »	II, 29. « Non pro his rogo tantum, sed et pro illis qui crediturі sunt per verbum eorum in me: ut sicut ego Pater in te et tu in me unum sumus: ita omnes unum sint in nobis: (et quo omnis) populus christianus unum sit in Deo, quasi filii carissimi divinae consortes naturae. »
II, 20. « Omnia membra aequaliter diligimus nec oculum præponimus digito, nec digitum auricolae; sed in singulorum amissione membrorum communis dolor est. »	II, 30. « (Unde et stulte asserere voluisti) omnia membra nos aequaliter diligere, nec oculum praeponere digito, nec manum auriculae, sed in singulorum amissione membrorum dolorem esse communem. »

E si potrebbe con molta facilità continuare per un pezzo. Una simile corrispondenza, non di frasi, ma di periodi interi (là dove dal contesto si deduce in modo chiarissimo che Girolamo sunteggia, usando spesso parole sue, come in parte di I, 5, la corrispondenza è limitata a qualche termine) non potrebbe essere casuale. Un'altra prova: A proposito di Enoch e di Noè, Gioviniano [1] aveva detto: « Iste est Enoch, qui ambulavit cum Deo et raptus

[1] Hier. *Adv. Iov.* I, 5.

in caelum est. Iste Noe, qui, cum essent utique multi virgines propter aetatem, solus Noe cum filiis et uxoribus naufrago orbe servatus est. » Girolamo (1) annota: « Si autem transfertur Enoch et servatur in diluvio Noe, non reor idcirco translatum Enoch, quod uxorem habuerit. » Girolamo ha fatto così dei due esempi una cosa sola. Ma mentre Gioviniano aveva voluto dire che Enoch e Noè avevano avuto un privilegio, *benchè* fossero sposati, Girolamo nel suo commento gli fa dire che era così avvenuto *perchè* essi erano sposati. La sua interpretazione aveva avuto origine da quel contrapposto vivace di Gioviniano: « Cum essent utique multi virgines propter aetatem »; ad ogni modo anche se essa si deve ad una amplificazione rettorica, non si comprenderebbe come Girolamo fosse caduto in contradizione se avesse reso con parole sue il pensiero di Gioviniano senza riportarlo *ad verbum*. Non solo i singoli passi, ma qualche volta il pensiero fondamentale Giovinianeo, specialmente nella seconda tesi, è frainteso da Girolamo, e così, mentre il testo della protesta ha una sua logica e si distingue dal resto e per lo stile e per il contenuto, la confutazione dell'avversario fa dire a Gioviniano ciò che questi non pensava. Girolamo ha portato tanta personalità nelle sue pagine; come mai questa non risulterebbe qua e là nel pensiero di Gioviniano, se questo fosse stato da lui riconcepito? Così possiamo accettare il giudizio del Tillemont: (2) « Saint Jerôme fait un abrégé de tout ce livre de Jovinien, et en cite divers endroits, » ma non quel che segue « mais en changeant les termes. »

Vediamo se il giudizio di Girolamo è esatto. Non bisogna mai dimenticare ciò che il Tillemont (3) istesso disse di Girolamo: « Quiconque l'a eu pour adversaire a presque toujours été le dernier des hommes. » Anche Vigilanzio, che Gennadio (4) dirà poi: « lingua politus, » (5) da Girolamo è qualificato così: « Est quidem verbis et scientia et sermone inconditus. » A proposito di Rufino scrive: (6) « Denique et ego scripta tua relegens, quamquam interdum non intelligam quid loquaris, et Heraclitum me legere putem: tamen non doleo, nec me poenitet tarditatis: id enim in legendo patior

(1) *Adv. Jov.* I, 17.
(2) *Op. cit.* X, pag. 225.
(3) *Op. cit.* XII, pag. 2.
(4) *De viris illustribus,* 35.
(5) *Contra Vigilantium,* 3.
(6) *Adv. Rufinum* I, 30 (P. L. XXIII).

quod tu pateris in scribendo. » I frammenti poi che possediamo sono troppo pochi e interrotti da lunghe citazioni scritturali, sì da rendere difficile un giudizio equilibrato. Il passo che Girolamo riporta di Gioviniano per dimostrarlo scrittore inetto, (1) è certamente composto con cattivo gusto, e l'Harnarck (2) e l'Haller (3) stesso che sempre, ad ogni costo, vuole deprimere Girolamo ed esaltare Gioviniano, lo hanno riconosciuto. Ma, come dice l'Harnack nel passo citato in nota, lo stile in un prologo può riuscire sempre più enfatico e solenne, e quindi in certi casi ridicolo. Il resto non giustifica il severo giudizio di Girolamo. Il tono, è vero, è troppo enfatico e le immagini esagerate, (4) ma la lingua è buona, il periodo procede spedito ed un calore intimo lo anima. Non bisogna neppure dimenticare che l'ordine dei pensieri di Gioviniano è molto chiaro, e che questo è senza dubbio suo. « Proponam igitur, » dice Girolamo, (5) « manifestioribus verbis et habentibus aliquam consequentiam argumenta eius et exempla de nuptiis, eodemque ordine omnia, quae ab eo dicta sunt digeram. » Si comprenderebbe anche male che una persona dal fraseggiare poco intelligibile avesse suscitato tanto entusiasmo. Dobbiamo concludere col dire che in parte almeno i giudizi sulla lingua di Gioviniano sono dovuti ad esagerazioni, e che Girolamo lo accusa piuttosto a cagione delle sue eresie in parte così nuove, le quali esigevano un modo di concepire e di esprimersi nuovo, e quindi solo con grande attenzione potevano essere intese. Del resto, ripetiamo, non era forse Gioviniano un avversario? Ciò basta a spiegarci tutto.

Nel frammento di Gioviniano si trova una parola sola mai usata dagli scrittori prima di lui: « piracium »: « Timotheo dolente stomacho, vinum suadet bibere, non piracium. » (6) « Piracium » deriva

(1) Vedilo a pag. 17.

(2) Es ist ein verunglücktes Pathos und eine schlechte Poesie! Aber Hieronymus hat ohne Zweifel die schlimmste Stelle, die Einleitung zum 2. Buch ausgewählt. Es kommt ja nicht selten vor, dass Autoren bei dem Bestreben in ihrer Einleintung etwas recht Geist-und Schwungvolles zu sagen zu Fall kommen *(Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche* in « Zeitschrift fur Theologie und Kirche, 1891, pag. 141, Anm.). »

(3) *Op. cit.* pag. 1, n. 3; pag. 2, n. 2, dove sono riportate le parole dell'HARNACK.

(4) Un esempio: in *Adv. Jov.* II, 19 dice della Chiesa: « Nec constipatur dogmatum varietate. » Evidentemente per questo fare enfatico il Duchesne *(op. cit.* II, pag. 563, n. 2) dice che gli estratti di Gioviniano danno l'idea di uno scrittore poco accurato nello stile.

(5) *Adv. Jov.* I, 4.

(6) *Ibid.* II. 5.

da « pirum » e significa « una bevanda formata dalle pere, un sidro di pere. » Il Forcellini (1) cita come esempio posteriore Venanzio, *Vita S. Radegundae*, 15: « Potum vero praeter aquam mulsam atque piracium non bibit. » Abbiamo potuto cogliere in Gioviniano un solo passo che ricordi qualche altro scrittore:

Cicero, *De natura Deorum* II, 37: « Animantes... hominum (causa esse generatos) ut equum sedendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem. Quid enim oves aliud adferunt, nisi ut... homines vestiantur?... sus vero quid habet praeter escam?	Adv. Jov. II, 5. « Esto » inquit « bos ad arandum, ad sedendum equus, canis ad servandum... Oves ad lanitiam conditae sint, quis usus porcorum absque esca carnium?

La corrispondenza non potrebbe essere più evidente.

Ma procediamo. Con che ordine aveva Gioviniano svolta la sua tesi? Prima vi era una parte teorica che comprendeva l'esposizione dell'autore e le citazioni di testi sacri che la potevano corroborare (*propositiones*), poi si aveva una parte pratica che serviva di commento e comprendeva esempi tolti dalle S. Scritture, e accenni alla letteratura profana.

Riguardo alla prima parte della sua tesi, cioè alla parte istruttiva, si deve osservare che Gioviniano ha citato sempre i passi autentici. Anche Girolamo (2) gli fa quest'elogio: « ... et exceptis testimoniis Scripturarum quae illo venustissimo eloquentiae suae flore mutare non ausus est, (reliquus sermo omni materiae convenit, quia nulli convenit). » Una volta però Girolamo lo accusa di falso. Gioviniano, per negare l'importanza della parabola del seminatore che aveva visto la sua semenza dare cento, sessanta e trenta, asseriva che i numeri nell'Evangelo non hanno importanza. Infatti quando Gesù promette agli Apostoli una ricompensa perchè hanno abbandonato ogni cosa per amore del regno di Dio, in un Evangelo si ha cento, in un altro sette. Girolamo accusa Gioviniano di falso, perchè se Matteo (19, 29) e Luca (18, 36) hanno « πολλαπλασίονα » e Marco ha « ἑκατονπλασίονα 10, 13, » nessu-

(1) *Totius latinitatis lexicon*, ed. De Vit., Prati.
(2) *Adv. Jov.* I, 3.

no ha sette. (1) Però un codice, il Cantabrigiensis S. Bezae, S. VI, (D-ϑ 5, 05) ha la lezione " ἑπταπλασίονα " di cui è rimasto traccia nella " Vetus latina ,, ; e così si spiega il preteso falso di Gioviniano. (2) Girolamo non gli muove altre accuse a questo riguardo.

Non è necessario dar valore alle testimonianze di Vincenzo di Lerins (3) per credere alla ricchezza delle sue citazioni bibliche. Gioviniano aveva anche dato diverso valore al V. ed al N. T. Girolamo infatti dice: (4) « Paulisper de veteri testamento exempla distuleram quia• solent ubicumque contra..... dicere: " Lex et prophetae usque ad Iohannem ". » L'esegesi poi si allontanava nettamente da quella della Chiesa, sì che Papa Siricio (5) potrà dire: « (Isti) Novi ac Veteris Testamenti (ut dixi) continentiam pervertentes, ac spiritu diabolico interpretantes ». Quanto agli esempi della letteratura profana, ci pare improbabile che per la seconda e la quarta tesi vi avesse accennato, sia perchè Girolamo non ne parla, sia perchè gli argomenti strettamente teologici di esse non si prestavano a ciò. Nel libro primo ne aveva certamente parlato: « et sumam exempla saecularis litteraturae ad quam et ipse provocat. » (6) « Sed quoniam intellexi in commentariis adversarii, provocari nos ad mundi sapientiam, quod nunquam hoc genus in mundo sit probatum, et novum dogma contra naturam religio nostra prodiderit... ». (7) Non si sa però l'estensione di queste citazioni, perchè Girolamo combatte Gioviniano con citazioni contrarie che non hanno alcuna relazione con possibili passi di Gioviniano. Anche la terza tesi aveva esempi profani: « Tertio venimus ad ieiunia, et quia adversarii duplex propositio fuerat, vel ad philosophos vel ad divinarum Scripturarum provocantis exempla, nos quoque ad utramque respondimus. » (8) Neppure per questa tesi sappiamo quanto Gioviniano si fermasse a citare esempi profani.

Dopo il 428, cioè quando Giuliano da Eclano compose il

(1) Ecco il testo di Gioviniano (HIER. *Adv. Iov.* II, 19): « Et quomodo Apostolis pro derelictis filiis et uxoribus in alio evangelio centies, in alio septies Dominus repromittit... ». Girolamo rispose (*Adv. Jov.* II, 26): « ...in nullo evangelio pro centum scriptum esse septem. »

(2) V. apparato critico del « Novum Testamentum graece et latine » a cura di H. Jos. Vogels, pag. 216, Düsseldorf 1922².

(3) V. più sopra.

(4) *Adv. Jov.* II, 4

(5) *Ep. cit.* 3.

(6) HIER. *Adv. Jov.* I, 4.

(7) *Ibid.* I, 41.

(8) *Ibid.* II, 35.

suo libro contro Agostino, (dimostrando una conoscenza diretta dell'opera di Gioviniano) non si sa quanto questa si conservasse, perchè come si è detto, (1) non possiamo dare valore documentario al cenno del capitolo 95 del « Commonitorium » di Vincenzo di Lerins che risale al 434.

III.

Contenuto degli scritti di Gioviniano.

I Tesi di Gioviniano: « *Virgines, viduae et maritatae, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent ceteris operibus, eiusdem sunt meriti.* » (2)

Se si vuole ricostituire il pensiero di Gioviniano, bisogna ricorrere direttamente alle fonti senza seguire le amplificazioni moderne a tesi dei protestanti, che sono state poste in dubbio da un biografo pure protestante di Girolamo, il Grützmacher (3) più equanime, con il Santo, degli altri suoi correligionari.

Nel primo libro Gioviniano esponeva la tesi che Girolamo combatte nel primo libro della sua opera, e che è sintetizzata nel titolo di questo capitolo, la quale, secondo il nostro modesto parere, serviva di fondamento alle altre. L'Haller (4) ha intitolato la sua esposizione di questa tesi: *Von der Gleichwertigkeit der Virginität.* Noi crediamo che sarebbe più scientifico e coerente con il resto della dottrina, il titolo: « L'uguaglianza dei battezzati. » Infatti Gioviniano voleva dire che quanti sono battezzati nel nome di Cristo, hanno ugual merito innanzi a Dio, sia che abbiano abbracciato il matrimonio, sia che passino la loro vita da celibi. Ad ogni modo era presa direttamente di mira la preminenza del celibato, e si tentava così di dare alla Chiesa un colpo mancino perchè ognuno sa quanto essa, fin dai suoi primi giorni, onorasse i vergini ed i continenti. (5) Egli era certamente mosso dalla stima,

(1) Pag. 15.

(2) Hier., *Adv. Jov.* I, 3. Ci siamo permessi, per evidenti motivi e perchè ciò non pregiudica in alcun modo il senso, di trasportare queste parole dal discorso indiretto, in quello diretto.

(3) *Op. cit.* t. II, pag. 151.

(4) *Op. cit.* pag. 145.

(5) La verginità era stimata anche là dove non era sorto il monachismo. Ad esempio a Cartagine S. Cipriano poteva scrivere nel sec. III un libro *Ad Virgi-*

secondo lui, esorbitante della verginità, dall'orgoglio che notava in certe vergini vanerelle (lo vedremo), dal grande sviluppo del monachismo e da certi abusi di monache e monaci che anche la Decretale ad Imero di Papa Siricio (1) aveva stigmatizzato con forza. Così Gioviniano, senza volerlo, veniva ad essere un alleato dei pagani che per altri motivi, per interesse e per timore di vedere la nuova forma di vita paralizzare l'antica fastosa e le nozze, combattevano ascetismo e monachismo.

Veniamo ad esaminare quello che ci è dato sapere del primo libro dell'opera di Gioviniano. Possiamo stare certi che Girolamo ci dà in ordine le idee di Gioviniano, poichè egli stesso (2) lo dice in principio del suo *Adversus Jovinianum:* « Eodemque ordine omnia quae ab eo dicta sunt digeram. »

Girolamo (3) subito sul principio della sua confutazione scrive: « Neque vero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes nuptiis detrahimus; nec Tatiani principis Encratitarum errore decepti, omnem coïtum spurcum putamus: qui non solum nuptias sed cibos quoque quos Deus creavit ad utendum, damnat et reprobat. » È quindi possibile che subito al principio della sua opera Gioviniano accusasse i cattolici di essere in certo modo manichei, perchè esaltavano tanto il merito della rinunzia, e citasse quegli eretici a cui Girolamo dice di essere contrario. Questa nota prelimi-

nes, mentre soltanto S. Agostino darà inizio alla vita monastica. Tanta era la stima della verginità, che il clero fu tratto ben presto ad accettare questo mezzo di perfezione e di influenza morale. Per la stima della verginità (e della vedovanza) v. fra gli altri: JUSTINUS, Ἀπολ. I, 15, 20 (ed. KRÜGER, I, u. U. Leipzig. 1896²). ATHENAGORAS, πρέσβ. περὶ χριστιανῶν, 33 (ed. SCHWARTZ, I, U. V, 2, Leipzig, 1891). TERTULIANUS, *Ad uxorem,* I, 7; *De virginibus velandis,* 16 (Ed. OEHLER, Leipzig, 1854²). CYPRIANUS, *De habitu virginum,* I (Ed. De Hartel, *C. S. E. L.* III, Vindobonae, 1868). *Epistulae pseudo clementinae ad virgines,* P. S. I). Nella chiesa greca le opere principali di poco anteriori alla polemica, sono: GREGORIUS NYSS. Περὶ παρθενίας (del 370) (P. S. XLVI). JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Εἰς νεωτέραν χηρεύσασαν Περὶ παρθενίας (del 380-82) (P. S. XLVIII) Anche GREGORIO DI NAZIANZO aveva composto, circa il 388-90, uncarme ai vergini, citato anche da Girolamo (*Adv. Jov.* I, 13). Nella Chiesa latina Ambrogio, circa lo stesso tempo, dal 377 in giù, compose una serie di 6 opere relative alla verginità ed alla vedovanza, il così detto *Corpus Virgineum, De Virginibus* (del 377); *De viduis* (del 377 e 378); *De virginitate* (del 378); *De institutione virginis* (dal 391 e del 392) di poco anteriore alla condanna milanese di Gioviniano; *Exhortatio Virginitatis* (del 393 o 394, posteriore); *De lapsu virginis consecratae* (predica che ci è giunta attraverso la redazione di un editore).

(1) V. COUSTANT, *Ep. Rom. Pont.* cit. pag. 623. La lettera è del 386.
(2) *Adv. Jov.* I, 4.
(3) *Ibid.* I, 3.

nare, che viene coadiuvata con argomenti ed esempi in quasi tutto il lungo capitolo terzo del libro primo, lo farebbe un po' pensare. Rimangono però dei dubbi, perchè in un passo autentico di Gioviniano riportato in *Adv. Jov.* I, 5 e che trascriveremo a suo tempo, si rivolge l'accusa di manicheismo propriamente contro i difensori dell'ascetismo, e Girolamo potrebbe aver raccolto fin dal principio la sfida lanciatagli con quella parola singolarmente espressiva: si ricordino le difficoltà che incontrò il monachismo in Occidente, e si leggano a questo proposito le opere di Sulpicio Severo: anche certi vescovi secolari guardavano come manichei i monaci.

A dimostrare la sua tesi Gioviniano (1) citava dei testi scritturali, in primo luogo la « prima Dei sententia » con cui le nozze furono prescritte. Il Signore disse all'uomo che lasciasse padre e madre per stare con la moglie a procreare figliuoli (*Gen.* 2, 24), e aggiunse: *Crescite et multiplicamini et replete terram.* Perchè non si dica che egli cita solo il V. T. (2) Gioviniano ricorda anche che Gesù Cristo ripetè le prime parole alla lettera ed aggiunse: *Quod Deus coniunxit, homo non separet.*

Egli non si limita a queste sentenze divine, ed incomincia una lunga enumerazione, in ordine cronologico, degli uomini di Dio del V. e del N. T. i quali hanno vissuto nel matrimonio. Girolamo ci ha conservato completo quasi questo elenco, perchè i nomi che si trovano nella parte espositiva molto accurata (3), si riscontrano tutti e senza aggiunte nella confutazione di Girolamo. (4)

Gioviniano annovera gli uomini antidiluviani che entrarono nel matrimonio: Adamo, Seth, Enos, Caino, Malaleel, Jared, Enoch, di cui con compiacenza nota che fu rapito in cielo, Matusalem, Lamech, Noè. Noè poi, benchè avesse molti figli, pure a differenza dei molti ch'erano vergini a cagione dell'età, scampò solo colla sua famiglia al naufragio; (5) anzi, dopo il diluvio il Signore di nuovo benedisse l'umanità con la formola antica: « Crescite et multiplicamini et replete terram. » Gioviniano tratta poi dei Patriarchi con particolare estensione. Prima propone l'esempio di Abramo

(1) HIER. *Adv. Jov.* I, 5.
(2) *Ibid.* I, 5: « ac ne forte diceremus hoc scriptum in Vetere Testamento. »
(3) *Ibid.* I, 5. I successivi esempi e citazioni, salvo indicazioni in contrario, sono tratti da questo capitolo.
(4) *Adv. Jov.* I, 16, 26.
(5) V. il nostro cap. II, a pag. 19.

« trigamus » che aveva ricevuto un figlio in ricompensa della sua fede, a dimostrare che il matrimonio deve essere così altamente considerato da ritenersene premio la nascita di un figlio. Così Sara, che rappresentava la Chiesa, aveva commutato la maledizione della sterilità in una fecondità benedetta. Ricorda poi Isacco, monogamo, la moglie del quale, Rebecca, domandò al Signore perchè mai i gemini concepiti si urtassero nel suo seno, ricevendone questa solenne risposta: Due nazioni e due popoli usciranno da te. Giacobbe che ebbe quattro mogli, siccome una di queste, Rachele, gli domandava dei figli: « Dammi dei figli, altrimenti io morrò, » rispose: « Tengo io il luogo di Dio che ti ha privata della fecondità? » Gioviniano annota: « In tantum sciebat fructus nuptiarum Domini esse, non mariti. » Giuseppe e tutti gli altri Patriarchi avevano avuto moglie, e così Giuda e Tamar. Onan fu poi punito dal Signore perchè « nuptiarum opera perdebat. » Dopo l'esempio di Mosè, seguiva quello degli sposi del tempo dei Giudici e dei Re, dei Sacerdoti e dei Profeti. Di questa parte ci è giunto poco più dell'elenco dei nomi. Prima si elogiava Sansone, poi Debora e Barach, che pur senza la verginità avevano debellato le schiere nemiche, poi Jahel che aveva con un lungo chiodo, a colpi di martello traforato le tempia di Sisara, conficcandogli il capo in terra. Gioviniano diceva poi che tra la vergine figlia di Jefte, la quale era stata immolata al Signore, ed il padre suo non vi era alcuna differenza; che anzi egli, il quale per fede, per non mancare ad una promessa, l'aveva sacrificata, era ben superiore a lei, che era morta piangendo, che aveva cioè passato due mesi sulle montagne colle sue compagne per piangere con loro la propria morte immatura. Così abbracciarono il matrimonio Samuele, che fu degno sacerdote del tempio ed onorato con le vesti di lino, Booz, Ruth, Jesse, David, Salomone che, benchè sposato, raffigura il Salvatore e che viene elogiato in varie belle frasi scritturali. Nella sua confutazione Girolamo (1) nota anche: « Transeo ad Canticum Canticorum, et quod adversarius totum putat esse pro nuptiis, virginitatis continere sacramenta monstrabo. » È quindi assai probabile che a questo punto Gioviniano esponesse i punti più salienti del Cantico, dando loro un'interpretazione letterale. Citava poi come sposi Elia, Eliseo, Ezechia, Josia, Daniele ed i suoi tre compagni.

(1) *Adv. Jov.* 1, 30.

Gioviniano dal V. T. passava al N., e dava gli esempî di Zaccaria e di Elisabetta, di Pietro e di tutti gli Apostoli « ceteros Apostolos. » Evidentemente egli non ammetteva la verginità di Giovanni, ed una riprova sta nella lunga, bella difesa che ne fa Girolamo in I, 26, iniziata con un: « Si *obnixe* contenderit. » (1) Ha ragione il Grützmacher quando dice che l'autorità di questo scritto è molto debole: « con un po' di abilità l'esegeta avversario poteva far passare nel proprio campo tutti i rappresentanti che l'altro aveva citato in favore del matrimonio. (2) » Gioviniano continua l'esposizione del N. T. col citare l'Apostolo Paolo: « Adulescentiores viduas volo nubere, filios procreare (I *Tim.* 5, 14)... Honorabiles nuptiae et cubile immaculatum (*Hebr.* 13, 4)... Mulier alligata est viro, quamdiu vivit vir eius. Si autem mortuus fuerit, nubat cui vult, tantum in Domino (I *Cor.* 7, 32)... Adam non est seductus, mulier autem seducta, facta est in praevaricationem. Salva autem fiet per filiorum generationem, si permanserit in fide et dilectione et sanctificatione cum sobrietate. » (I *Tim.* 2, 13-15). Egli dice poi che anche le Vergini possono cadere e che anzi la loro caduta è maggiore. Quindi accusa di Manicheismo i cattolici: « Ex quo manifestum est, vos Manichaeorum dogma sectari, prohibentium nubere et vesci cibis, quos Deus creavit ad utendum, cauteriatam habentium conscientiam. »

A questo punto l'esposizione delle dottrine di Gioviniano presenta una lunga lacuna. « Et post multa, quae nunc otiosum est revolvere, excutit se quasi in locum rhetoricum et facit apostrophen ad virginem dicens: « Non tibi facio, virgo, iniuriam: elegisti pudicitiam propter praesentem necessitatem: placuit tibi, ut sis sancta corpore et spiritu. Ne superbias: eiusdem Ecclesiae membrum es cuius et nuptae sunt ». Da questo passo si intende che Gioviniano non isprezzava la verginità, (3) pure non ammettendo la sua superiorità sul matrimonio. Solamente consigliava le vergini a non insuperbire, ed in questo ultimo concetto troviamo concordi i Padri Greci e Latini. S. Ignazio d'Antiochia prima di lui aveva scritto: « Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν τοῦ κυρίου τῆς σαρκός, ἐν ἀκαυ-

(1) In questi esempi si trovava certamente quello di Gesù che onorò di un miracolo le nozze di Cana. Cfr. HIER. *Adv. Jov.* I, 40.

(2) GRÜTZMACHER *op. cit.* V. II, pag. 154.

(3) Anche nel principio del secondo libro chiamerà « virgo » la Chiesa « virgo permanet. »

χησίᾳ μενέτω. ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο. » (1) Il fatto che troviamo questa nota sulle vergini, e quel « propter praesentem necessitatem », ed il sapere con certezza che Gioviniano (2) aveva citato il passo di S. Paolo: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do, tamquam misericordiam consecutus a Domino ut sim fidelis. Existimo ergo hoc bonum esse propter instantem necessitatem* (I *Cor.* 7, 25) ci manifesta che questa nota era un seguito del commento al passo paolino, il quale era citato fra altro nelle lacune di cui parla Girolamo. Gioviniano aveva soggiunto che come Paolo aveva detto di avere dei comandamenti del Signore pei coniugati, così diceva il contrario per i vergini. A questo concetto si riallaccia molto bene, come si vede, il passo citato da Girolamo, dopo le molte cose che aveva creduto inutile ricordare.

È invece molto difficile fissare il punto preciso tra gli esempi paolini, alla citazione del passo dove l'Apostolo permetteva che i vescovi fossero eletti quando avessero una sola moglie e figli: (3) « Frustra haec loqueris, quia et episcopi et presbyteri et diaconi, unius uxoris viri et habentes filios, ab Apostolo constituuntur. » Girolamo annota (4) così: « Certe confiteris non posse esse episcopum, qui in episcopatu filios faciat. Alioqui, si deprehensus fuerit, non quasi vir tenebitur, sed quasi adulter vir damnabitur. Aut permitte sacerdotibus exercere opera nuptiarum, ut idem sint virgines quod mariti: aut si sacerdotibus non licet uxores tangere, in eo sancti sunt, quia imitantur pudicitiam virginalem. » Si deve dubitare con l'Haller che in quest'ultima nota non si abbia una riproduzione esatta del pensiero di Gioviniano e che Girolamo considerando che il suo avversario era rimasto monaco, ne tragga queste conclusioni. Ad ogni modo Vigilanzio, come si è visto, giungerà ben più oltre.

Forse mettendo fine alle sue citazioni Gioviniano (5) aveva domandato: « Si virgo et vidua fuerint baptizatae et ita permanserint quae erit inter utramque diversitas? »

(1) *Ad Polyc.* 5 (PATRUM APOSTOLICORUM *Opera*. Textum ad fidem codicum et latinorum et graecorum adhibitis praestantissimis editionibus, recensuerunt OSCAR DE GEBHARDT, ADOLF HARNACK, T. ZAHN, *Septem Ignatii epistulae*, Leipzig 1906; V. anche l'edizione dei PATRES APOSTOLICI curata dal FUNCK. Tübingen 1901).

(2) HIER. *Adv. Jov.* I, 12.

(3) Id. *Ibid.* I, 34.

(4) Id. *Ibid.* I, 34.

(5) *Op. cit.* pag. 16, n.

L'Haller (1) presenta come ipotesi che Gioviniano abbia detto: « Si omnes virgines fuerint, quomodo stabit humanum genus?... Et cur creata sunt genitalia et sic a conditore sapientissimo fabricati sumus, ut mutuum nostri partiamur ardorem et gestiamus in naturalem copulam? » (2) perchè queste due frasi sono introdotte con un « dices » e con un « inquies. » Crediamo di aver trovato una riprova non piccola: più sotto, nello stesso capitolo, discutendo queste opinioni S. Girolamo, seccato esce in questa frase: « Compellor aliquid loqui et insipiens fieri; sed vos me ut loqui audeam coëgistis; » quindi si conferma che non di sua volontà Girolamo era entrato in questo argomento. Del resto immediatamente dopo di aver ultimato la sua confutazione, al principio del cap. 37, aggiunge: « Verum quid agimus argumentis, et propositiones adversarii callida cupimus responsione superare? » etc.

Dopo di essersi dunque appellato alla natura e di aver asserito. che il celibato è contrario alle leggi di quella, quasi « novum dogma contra naturam, » (3) sosteneva che le nozze erano state sempre tenute in onore presso i pagani: non è dato conoscere nè l'estensione nè la qualità degli esempi e delle citazioni giovinianee, perchè la lunga enumerazione di Girolamo (I, cap. 41-49) non si riferisce mai ad esempi che potessero trovarsi nell'opera del suc avversario. Girolamo (4) nel principio del suo lavoro dice: « doceboque etiam inter philosophos et egregios in republica viros, virtutes voluptatibus, id est Pythagoram, Platonem et Aristidem, Epicuro et Alcibiadi ab omnibus solere praeferri. » L'Haller (5) ha creduto di avere una testimonianza per poter dire che Gioviniano ricordava anche Aristippo, Epicuro, Alcibiade. Noi porremmo in dubbio la sua asserzione, perchè con quegli esempi Girolamo voleva soltanto commentare così sulle generali le proprie parole: « Virtutes voluptatibus... ab omnibus solere praeferri. » Reca infatti esempi generici, che formano dei luoghi comuni: per la virtù, Pitagora, Platone, Aristide; per il vizio, Epicuro, Alcibiade. Si aggiunga che Aristide non verrà più ricordato da Girolamo fra i suoi molti esempi di virtù, e che Epicuro, era sinonimo per Girolamo di amante del piacere. Infatti egli non saprà dare titolo

(1) HIER. *Adv. Jov.* I, 33.
(2) *Op. cit.* pag. 16-17 note.
(3) HIER *Adv. Jov.* I, 41.
(4) *Ibid.* I, 4.
(5) *Op. cit.* pag. 121.

più mortificante a Gioviniano: Tu sei « Epicurus Christianorum. » Sembra anche difficile che Gioviniano, per sostenere la sua tesi, si appellasse ad esempi della scuola epicurea che era in sospetto ai Cristiani, o ad Alcibiade che non poteva davvero raccomandarsi per la sua buona vita.

L'Haller (1) ha poi dedotto da un passo di Girolamo, che Gioviniano non ammettesse i matrimoni con i pagani. Noi non sappiamo come possa asserirlo con tanta sicurezza: forse per dire che « das spricht für ein gesundes christliche Fühlen. » È verissimo che Girolamo (2) nel commentare i versetti 10-17 del cap. 7 della I^a *Ad Corinth.*, aveva messo: « hic locus ad praesentem controversiam non pertinet; » ma questa frase va intesa nel suo vero senso. Girolamo per combattere Gioviniano gli commenta tutto questo capitolo di S. Paolo, ma siccome a questa esegesi di Gerolamo non corrisponde certamente l'esegesi di Gioviniano, ad un certo punto si trova davanti ad un passo paolino che non riguarda il suo avversario. Il termine « locus » comprende il passo nella sua integrità. La prima parte di esso che riguarda il ripudio e che era in generale ammessa da tutti anche in pratica, non accenna nemmeno a difenderla; la seconda che gli desta il ricordo dei desideri vanitosi delle nobili matrone romane a lui ben noti, dà luogo ad una invettiva molto fine. Può darsi che Gioviniano condannasse questi matrimoni misti, ma non abbiamo nessuna prova per sostenere che egli si sia espresso a questo riguardo.

Certamente però egli non solo approvava le seconde e le terze nozze e diceva che i concubinari pentiti dovevano essere accolti nella Chiesa, ma aggiungeva che i vergini non dovevano accampare delle superiorità a loro riguardo. Lo si deduce dal capitolo quarto del libro primo, dove Girolamo reputa ciò un'offesa ai vergini ed ai maritati istessi, ed ancora più chiaramente dal capitolo quindicesimo.

Vi è un altro punto da illustrare nel passo: « Dicit virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent ceteris operibus eiusdem esse meriti » (3) « Si non discrepent ceteris operibus » come va inteso? Qui bisogna richiamarci alla quarta tesi che pone una perfetta uguaglianza tra tutti i beati,

(1) *Op. cit.* pag. 149.
(2) *Adv. Jov.* I, 10.
(3) HIER. *Adv. Jov.* I, 3.

corrispondente ad un'uguaglianza di tutti i meriti. Quel « ceteris operibus » non vuol quindi significare una differenza nei meriti particolari delle singole persone, ma piuttosto distingue nettamente coloro che sono in istato di grazia e quelli che non lo sono.

Quanto alla risposta di Girolamo a questa tesi, noi già sappiamo che suscitò dei malcontenti anche fra i suoi amici. Dobbiamo in essa ammirare l'amore alla Chiesa ed alla Fede, e checchè ne dica l'Haller, la superiorità di Girolamo sul suo avversario sia nello stile, sia nella padronanza scritturale da cui trae nuovi argomenti spesso felici a conferma delle sue idee, sia per la sua conoscenza delle letterature sacre e profane di cui si vale ampiamente in questo libro, benchè buona parte dei suoi esempi e delle sue citazioni profane gli venga di seconda mano da due opere di Porfirio e di Seneca. (1) Bisogna accettare però il giudizio degli antichi e di eminenti cattolici moderni quali il Bardenhewer (2) ed il Cavallera (3) che stimano poco opportuna ed esagerata questa parte. Non solo la frase è troppo viva, ma il suo amore a Tertulliano ha tradito Girolamo il quale nel commento del cap. 7 della 1 *Ad Corinth.* (con esso risponde in un primo assalto sulle generali al suo avversario in 1, 6-15) si serve dello scritto montanistico tertullianeo *De monogamia* (4) pieno di esagerazione. Riporta per giunta i cattivi giudizi che gli scrittori greci e romani davano sul matrimonio ed in particolar modo su la sposa cattiva, tra gli altri un passo pessimista di Teofrasto, tratto dal libro perduto περὶ βίων (5) lodato da Diogene Laerzio. Abbiamo già detto come Girolamo si difendesse con l'*Apologeticus* e con l'*Epistula ad Domnionem.*

II Tesi di Gioviniano: « *Qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non possunt subverti.* » (6)

Questa enunciazione dimostra ancora una volta quanto arbitrariamente l'Haller abbia voluto distribuire a modo suo le tesi di

(1) V. Bickel *Op. cit.*
(2) *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* t. III, pag. 631, Freiburg, 1912.
(3) Cavallera, *Op. cit.* P. I, t. I, pag. 163.
(4) Cfr. Schultzen. *Die Benutzung der Schriften De monogamia und De ieiunio bei Hier. Adv. Jov.* (Neue Jahrbücher für deutsche Theol. 1894, P. 485).
(5) Hermann Usener, *Kleine Schriften,* I Band, Leipzig, 1912.
(6) Hier. *Adv. Jov.* I, 3. Oltre agli scritti citati V. Iachel, *Jovinianus und seine Ansicht vom Verhältnis der Wiedergeborenen zur Sünde* (Progr.) Posen 1901.

Gioviniano, quando anche l'ordine tradizionale di esse è il più logico. Nella prima parte l'autore aveva dimostrato l'uguaglianza dei battezzati. (1) Qui si fa un passo più avanti, e si dimostra che questi battezzati non possono cadere sostanzialmente in peccato. Del resto Girolamo non aveva motivo di alterare l'ordine della tesi di Gioviniano, come si è attenuto all'ordine delle singole parti di esse. Anche l'Haller assegnava a questa tesi, secondo la testimonianza di Giuliano da Eclano, (2) il secondo posto; ma l'ordine generale, che è quello che importa, risulta cambiato. Vediamo quale senso ci possa dare questa proposizione, che è anche la più difficile ad intendersi, perchè Girolamo se ne libera in pochi capitoli ed assai probabilmente non l'ha intesa nella sua pienezza, e gli altri accenni sono così scarsi che non è possibile trarre delle conclusioni sicure.

Intanto, siccome Gioviniano ammetteva il battesimo e questo era il suo punto di partenza, vediamo quale concetto ne avesse. Egli credeva nel peccato originale. Ce lo attestano il fatto che Girolamo (3) si vale di questo argomento contro il suo avversario e che S. Agostino nel suo *De peccatorum meritis et remissione* (4) ricorda questo a suo onore. Sicchè fino al battesimo – gli fa dire Giuliano da Eclano (5) – l'uomo può peccare e non peccare; ma con il battesimo nell'uomo avviene un grande mutamento, cioè « chi è con piena fede rinato nel battesimo, non può più cadere in potere del demonio. » (6) Gioviniano non accennerà qui soltanto al battesimo d'acqua che non potrebbe avere efficacia da sè, ma al battesimo dello spirito soprattutto, il quale fa rinascere l'anima in Cristo, e la conserva inalterata e libera dalla caduta. Se alcuno invece cade dopo il battesimo, è evidente che oltre il battesimo d'acqua non ebbe quello dello spirito, sull'esempio di Simon Mago. Ciò è espresso nelle parole: « Quicumque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus. » Che cosa intendeva Gioviniano

(1) Aug. *Opus Imp. contra Iulianum* I, 98.

(2) *Adv. Jov.* II, 4.

(3) *Ibid.* II, 13: « Numquam tamen ei (Ioviniano) hoc commentum venit in mentem ut asserere conaretur sine originali peccato nasci hominum filios. »

(4) Aug. *Opus imperfectum contra Iulianum*, 98: « dicit (Iovinianus)... baptizatum hominem... ante baptisma autem et peccare et non peccare posse. »

(5) Hier. *Adv. Jov.* I, 3. Il testo latino è nel titolo.

(6) *Ibid.* II, 1.

per battesimo dello spirito? Ce lo dicono il « plena fide » di *Adv. Jov.* I, 3, ed il passo del capo 35 del libro II: « Negat (Iovinianus) eos, qui tota fide baptima consecuti sunt, deinde posse peccare. » (1) Cioè per battesimo dello spirito Gioviniano intendeva quall'adesione dell'anima che col battesimo con vera fede ricevuto si dona a Cristo. Su questo non vi può essere dubbio.

Difficile è stabilire fino a che punto egli intendeva dire che i cristiani sono senza peccato, poichè i frammenti e le allusioni sono troppo scarse. Certamente egli citava (2) i due passi di S. Giovanni: (I Io., 3, 9; 5, 18) « Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare quia ex Deo natus est; » « Omnis qui natus est ex Deo non peccat; sed generatio Dei conservat eum, et malignus non tangit eum. » Girolamo in tutta la sua confutazione obietta che anche il cristiano pecca e ne dà un'ampia esemplificazione. Giuliano da Eclano nel suo *Libellus Fidei,* III, 8, ci dà l'interpretazione: « Iovinianistas (condemnamus) qui dicunt hominem post baptismum nullo modo posse peccare. » Si potrebbe obiettare che qui si tratta dei Giovinianisti e che anche di Sarmazione e di Barbaziano, seguaci di Gioviniano, Ambrogio (3) dice la stessa cosa, e che quindi si tratta di un'esagerazione attribuita solo a loro; ma riferendosi a Gioviniano, Giuliano (4) scrive: « Iovinianus dicit..... baptizatum hominem non posse peccare, » che è spiegato: « a tempore baptismi imponi hominibus necessitatem boni » e « voluntas quidem hominum sed usque ad baptismum delinquit, postea autem nisi bonum velle non potest. » Seguita confrontando le dottrine di Gioviniano e di S. Agostino, che per lui sono quasi uguali, perchè S. Agostino dice che la « possibilitas faciendi boni » vien data all'uomo solo con il battesimo. Ma Gioviniano ammetteva che i rigenerati, potessero peccare, altrimenti Girolamo (5) non avrebbe detto: « quod et si ceciderit (6) redintegrabitis vos

(1) Gioviniano reca molto spesso come argomento la fede: Di Abramo dice che « ob fidei meritum » ebbe dei figli; preferisce la « fides Iefte » alla verginità della figlia. Hier. *Adv. Jov.* I, 5.

(2) Hier. *Adv. Jov.* II, 1,

(3) Ambr. *Ep.* lxiii *(Vercellensi Ecclesiae),* 23.

(4) Aug. *Opus imperf. c. Jul.* I, 98.

(5) *Adv. Jov.* II, 37.

(6) Dopo battezzati. Lo dice il passo che precede: « Qui semel in Christo baptizatus est, cadere non potest: habet enim ad despumandas libidines, solatia nuptiarum » e prosegue: « quod et si... »

poenitentia, et qui in baptismate fuistis hypocritae, eritis in poenitentia solidae fidei. » Se anche non si vuol prestar fede a questa testimonianza di Girolamo, si rifletta ai passi da Gioviniano notati nel libro precedente, relativi ai peccatori pentiti. Come si vede, Gioviniano non diceva che l'uomo non può più commettere peccati dopo il battesimo, come gli fanno dire Girolamo e Giuliano da Eclano, se egli ammetteva la penitenza... Come si concorda ciò colla tesi che il battezzato non può essere nè tentato nè cadere in balia del diavolo? Gioviniano avrebbe secondo l'Haller (1) distinto l'« habitus peccati » dal « peccatum. » Il secondo poteva essere commesso e riparato dalla penitenza, il primo era impossibile a chi con pienezza di fede aveva avuto il battesimo. È molto probabile questa soluzione del problema, ma non la diremmo certa, perchè nelle fonti rimaste non c'è troppo chiaro il concetto di peccato. Crediamo di avere esposto quanto più chiaramente fosse possibile quello che si può dedurre dalle fonti; non abbiamo voluto far dire loro quello che non è certo, ma che è anzi una pura ipotesi.

Indubitabile è però che alla fede Gioviniano dà un gran valore, e che egli vuol far cadere tutte le distinzioni tra i vari stati dell'uomo e la gradazione delle opere meritorie. Si accentua così la distinzione tra la fede e le opere, che provocherà la celebre opera di S. Agostino *De fide et operibus* e tanti altri accenni nei suoi scritti. Egli combatterà coloro i quali pensavano che la fede ed il battesimo bastassero per la vita eterna, senza che la grazia fosse seguita dalle buone opere, (2) e dirà che questa e simili dottrine aumentano soltanto la facilità di peccare, (3) che il peccato dopo il battesimo è più grave. (4) Le teorie combattute da S. Agostino non sono proprio quelle di Gioviniano, ma già in esse si accentua il contrasto tra la fede e le opere: « Jovinien semblait exalter pardessus tout l'œuvre du Christ et vouloir la défendre contre toute usurpation étrangère, laisser à la rédemption son efficacité, lui venant exclusivement des mérites du Christ; mais c'était pour aboutir au nihilisme religieux, à des conceptions morales qui, dans l'état ordinaire de l'humanité, ne pouvaient que provoquer le relâche-

(1) *Op. cit.* pag. 139.
(2) *De fide et operibus*, 13, 20 (P. L. XL).
(3) *De civitate Dei*, XXI, 19 (P. L. XLI). *De fide et operibus*, 25.
(4) *De peccat. merit. et remiss.* I, 20, 26. *De baptismo haereticorum*, 19 (P. L. XLIII).

ment et le désordre. » (1) Anche l'Harnack (2) ha affermato che le sue teorie conducono al lassismo. (3)

Come rispose Girolamo a questa tesi di Gioviniano? Molto brevemente (*Adv. Jov.* II, 2-4); egli non porta molti argomenti, ma accenna alle testimonianze della S. Scrittura comprovante che il cristiano è tentato e pecca. Non in quest'opera, ma nel *Dialogus contra Pelagianos* (4) Girolamo istituisce il confronto fra Gioviniano ed i Pelagiani. Fa dire da un Pelagiano: « Certe hoc fateberis, eos, qui baptisma consecuti sunt, iustos esse. Cumque semel iusti fuerint, si egerint sollicite, posse in sempiternum iustitiam custodire ac per hoc omne vitare peccatum. » Ma prescindendo dal fatto che ambedue gli eretici credono invece che il peccato esista perchè ne esiste la penitenza, Gioviniano suppone che nel battesimo si acquisti la grazia che ci fa quasi rinascere; per Pelagio invece nel battesimo si acquista il libero arbitrio che ci dà la « possibilitas boni. » Anche Orosio (5) chiamava Pelagio figlio di Gioviniano, evidentemente perchè il secondo considerava l'impossibilità di peccare, il primo invece la possibilità di non peccare.

III Tesi di Gioviniano: « *Inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nulla est distantia.* » (6)

Qui continua quella lotta contro la gradazione delle buone opere che già si era accennata quando Gioviniano aveva asserito che i battezzati sono tutti uguali, qualunque sia lo stato da loro abbracciato. Ora egli afferma che il digiuno non è affatto più meritorio e più caro a Dio del mangiare con rendimento di grazie. Con questa teoria si dava una smentita alla Chiesa, la quale apprezzava altamente la mortificazione e il digiuno ereditato dagli

(1) Cavallera, *Op. cit.* P. I, t. I, pag. 155.

(2) *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* V. Freiburg. 1909⁴. V. anche artic. cit. pag. 149.

(3) Non risulta chiaro quel che pensassero i Giovinianisti dell'impeccabilità dei battezzati. Ambrogio fa dire loro: « ...qui fuerit in Christo baptizatus, haberi iam non debeat fornicarius; sed qualiscumque vita eius accepta sit Deo. » Non sappiamo se essi credessero così, oppure se aderissero più perfettamente alle dottrine di Gioviniano. Il silenzio dei testi ci obbliga a non formulare ipotesi vane.

(4) III, 1.

(5) *Liber Apologeticus*, c. 25, ed. Zangemeister (P. Oros. *Historiarum adversus Paganos* libri VII, accedit eiusdem *Liber Apologeticus*). *C. S. E. L. V.* Vindobonae; 1882.

(6) Hier. *Adv. Jov.* I, 3.

Ebrei. Anzi il mercoledì e il giovedì erano ufficialmente dedicati al digiuno e da antica data, perchè Hermas già conosce quest'uso, anzi la « διδαχή » sulle generali ne parla. Oltre ai digiuni individuali che erano *ad libitum,* in preparazione alla solennità della Pasqua si digiunava da prima per due giorni, poi per una settimana, ed in certe circostanze i vescovi determinavano dei digiuni.

Con l'Haller (1) si deve convenire che Gioviniano dava un gran valore al rendimento di grazie, e che quindi, sottomettendo allo spirito di pietà l'atto del mangiare, riprovava coloro che mangiavano senza moderazione. Evidentemente egli tentava di appoggiarsi, anche per la terminologia, al passo paolino: (I *Tim.* 4, 4-5) « Quia omnis creatura Dei bona est, et nihil reiciendum quod cum gratiarum actione percipitur; sanctificatur enim per verbum Dei et orationem. »

Ecco come Gioviniano sosteneva la propria tesi. Dio creò tutte le cose perchè servissero alle sue creature, così tutte le creature sono state create per gli uomini, o per nutrirli, o per vestirli, o per aiutarli a lavorare la terra: unde et iumenta ab eo quod iuvent appellentur. (2) A questo proposito cita *Ps.* 8, 5-9: *Quid est homo quod memor es eius, aut filius hominis quoniam visitas eum? Minuisti eum paullo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas, insuper et pecora campi, volucres caeli, et pisces maris qui perambulant semitas maris.* Ammettiamo pure che il bue sia stato creato per arare, il cavallo per cavalcare, il cane per guardare la casa, le capre per darci il latte, le pecore per la lana. Ma a che cosa servirebbero i maiali, se non si potesse mangiar le loro carni? A che gli stambecchi, i cervi, i caprioli, le lepri e simile selvaggina? A che le oche selvatiche e domestiche, le anitre, i beccafichi, il francolino, la folaga, il tordo? Perchè la gallina corre per l'aia? Se non si mangiano, queste cose sono state inutilmente create da Dio. Ma prescindiamo da tutte queste ragioni naturali, e leggiamo la Scrittura. Essa ci ammaestra, in modo che non potrebbe essere più

(1) *Op. cit.* pag. 142-143.

(2) Cfr. COLUMELLA, *De re rustica,* VI, Praef. 3: « Unde etiam iumenta... nomen a re traxere, quod nostrum laborem iuvarent. » Non ci sembra però necessario porre in relazione i due testi.

chiaro, che tutto ciò che si muove ci è dato per cibo come l'erba (*Gen.* 9, 3). L'Apostolo poi grida: *Omnia munda mundis* (*Rom.* 14, 20) *nihil reiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur.* (I *Tim.* 4, 4) Gioviniano accusa anche i suoi avversarii e, contaminando le parole di Pietro (II *Petr.* 3, 3) e di Paolo (II *Tim.* 4, 3) dice che verranno uomini « qui prohibeant nubere, et vesci cibis, quos Deus creavit ad utendum. »

Dopo di aver citato i testi, Gioviniano, come nella prima tesi, passa agli esempî scritturali. Prima di tutto ricorda Gesù Cristo stesso, che dai Farisei fu accusato come se fosse un mangione ed un beone, e quale convitato dei pubblicani e dei peccatori. Egli non ha rifiutato il banchetto di Zaccheo, ed ha accettato l'invito alle nozze di Cana. Sarebbe stoltezza dire che egli si recò al pranzo per digiunare, per rifiutare questo o quel cibo, ed il vino che egli miracolosamente aveva ottenuto dall'acqua. All'ultima ora non scelse l'acqua ma il vino, a simboleggiare il proprio sangue che egli stava per versare sulla croce. Sul suo esempio si sono comportati gli apostoli Pietro e Paolo. Il primo non aspetta, secondo l'uso giudaico, l'apparire della stella, ma sale alla parte superiore della casa per mangiare; il secondo sulla nave non prende delle castagne, ma del pane, ed a Timoteo malato di stomaco dà il consiglio di bere vino. (1)

Gioviniano accusava infine i cristiani di comportarsi da pagani. Ricordava i sacerdoti di Cibele e di Iside che si astenevano dai cereali; (2) e forse i discepoli di Empedocle e di Pitagora, i quali a cagione della metempsicosi credevano che non si dovesse mangiare tutto ciò che si muove e vive, e giudicavano egualmente rei i parricidi, gli avvelenatori e coloro che tagliassero un abete od una quercia. (3) Seguiva la citazione dei passi dei filosofi

(1) HIER. *Adv. Jov.* II, 5.

(2) *Ibid.* II, 5. « De ciborum sibi placent abstinentia, quasi non superstitio gentilium castum Matris deum observet et Isidis. » V. anche *Adv. Jov.* II, 17.

(3) *Ibid.* II, 6: « ..... probabo non Empedoclis et Pytagorae nos dogma sectari, qui propter μετεμψύχωσιν omne quod movetur et vivit, edendum non putant et eiusdem criminis reos arbitrantur, qui abietem quercumque succiderint, cuius et venefici, sed venerari conditorem nostrum, qui in usus hominum cuncta generavit. » È soltanto probabile, ma non certo, che questo sia un esempio di Gioviniano, perchè Girolamo non ce lo dice esplicitamente. e perchè nel « περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων » di Porfirio che Girolamo imita largamente nella parte pagana di questa tesi, si trovano più volte ricordati Empedocle e Pitagora. (V. PORFYR. *Op. cit.* Ed. NAUCK, Lipsiae, 1886. I, 1 e 3; II, 28; III, 6; per la metempsicosi: IV, 16)

pagani, (1) ma questa parte è andata perduta, e nulla si può ritrarre dalla confutazione di Girolamo.

In questo frammento di Gioviniano sul digiuno si ha il seguente passo: « (Dominus) in typo sanguinis sui non obtulit aquam, sed vinum. » Siccome egli dice « in typo sanguinis sui » cioè « ad immagine del suo sangue, » il Turmel (2) non è lontano dal credere che Gioviniano neghi la presenza reale di Gesù nell'Eucaristia e che la creda soltanto un simbolo. Dalla semplice espressione « typus » non dedurremmo tale conseguenza.

La risposta di Girolamo a questa tesi (*Adv. Jov.* II, 6-17) non potrebbe essere più ricca di citazioni e di esempî; ma tutta questa sapienza non gli deriva da una visione diretta degli originali, ed il Vallarsi (3) ebbe il merito di accorgersi che la sua fonte principale è l'opera di Porfirio: « περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων. » (4) Nella parte cristiana poi, Girolamo imita largamente il *De ieiunio* di Tertulliano. (5)

IV Tesi di Gioviniano: « *Est omnium, qui suum baptisma servaverint, una in regno caelorum remuneratio.* » (6)

Se i battezzati in ispirito sono egualmente meritevoli, siano essi vergini, vedovi, maritati o pentiti dopo la colpa; se i digiuni a nulla giovano e vi sono solo due stati, l'essere in grazia di Dio ed il non esserlo; da una tale distruzione del merito speciale delle opere buone e da una tale perfetta uguaglianza dei figli della Chiesa militante deriverà per Gioviniano anche la perfetta uguaglianza dei Beati in cielo. Quaggiù vi sono dunque solo giusti e peccatori, dopo morte solo beati e dannati, senza gradazioni. Ciò contrastava nettamente con lo spirito della Chiesa, la quale aveva sempre so-

(1) Hier. *Adv. Jov.* II, 35: « Tertio venimus ad ieiunia, et quia adversarii duplex propositio fuerat, vel ad Philosophos, vel ad divinarum Scripturarum provocantis exempla, nos quoque ad utramque respondimus. »

(2) *Saint Jérôme*, pag. 232. *(La pensée chrétienne, Textes et Études)*. Paris, 1906.

(3) Hier. *Opera,* Ed. cit. II, pag. 335.

(4) V. ed. cit. del Nauck. Per le imitazioni di Girolamo, v. l'ed. cit. critica di Hier. *Adv. Jov.* II, 5-14 del Bickel, *op. cit.*

(5) Ed. Reifferscheid e Wissowa (Q. S. F. Tertulliani, *Opera,* p. II C. S. E. L. XX. Vindobonae, 1890). Per le imitazioni di Girolamo, v. l'art. cit dello Schultzen.

(6) Hier. *Adv. Jov.* I, 3.

stenuto il contrario. L'Haller (1) ha notato molto a proposito un passo del ποιμήν di Ermas (2): « τὰς ἐντολὰς [τοῦ κυρίου φύλασσε, καὶ ἔσῃ εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ ἐγγραφήσῃ εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολάς] αὐτοῦ. 'ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν, καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι. ἐὰν οὖν φυλάσσῃς τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ προσθῇς καὶ τὰς λειτουργίας ταύτας, χαρήσῃ, ἐὰν τηρήσῃς αὐτὰς κατὰ τὴν ἐμὴν ἐντολήν. 4. λέγω αὐτῷ· κύριε, δὸ ἐάν μοι ἐντείλῃ, φυλάξω αὐτό· οἶδα γὰρ ὅτι σὺ μετ'ἐμοῦ εἶ. »

Gioviniano nega tutto, anzi, per non cadere in contraddizioni, per ispiegare l'uguaglianza della retribuzione, cade a sua volta in un estremo rigorismo – ci sia permesso una volta tanto di dare un giudizio dottrinario – incompatibile con lo spirito dell'Evangelo, ed afferma che tutti i peccatori sono uguali. (3) Di qui le accuse di Stoicismo che gli danno Girolamo (4) ed Agostino. (5) Non diamo un'esposizione completa del sistema stoico che sarebbe inutile in questo caso; però noteremo quella parte di esso che ci può interessare. Per gli Stoici il canone supremo di condotta è di vivere secondo natura (ὁμολογουμένων τῇ φύσει ζῆν), secondo le leggi cosmiche immutabili che l'uomo ha il privilegio di conoscere attraverso la propria esperienza. La saggezza coincide con la virtù, e chi la possiede non deve mai staccare l'occhio da sè stesso, e deve disprezzare qualunque movente che non abbia il suo fondamento nella ragione. La perfezione consiste nella volontà giusta, nell'agir bene in quanto si riferisce a detta volontà, non nelle opere che sono un prodotto accessorio. Dicevano quindi che la virtù è il solo bene, la volontà contraria alla ragione il solo male, che tra questi due termini esiste una incompatibilità irriducibile. Nel bene come nel male, non si dà gradazione, come il vero non è più vero del vero ed il falso del falso. Così tutti i peccati che dipendono da una cattiva volontà sono eguali, e tutte le azioni buone sono egual-

(1) *Op. cit.* pag. 132-133.

(2) *Simil.* (παραβολή) 5, 3. (Edizione cit. dei *Patres Apostolici* di GEBHARDT-HARNACK e ZAHN).

(3) HIER. *Adv. Iov.* II, 18: « Ne paululum quidem a iustitia declinandum... »

(4) *Adv. Iov.* II, 21. « In retributione meritorum Stoicus efficitur... Jerosolymam Citio, Judaeam Cypro, Christum Zenone commutat. Si non licet virtute paululum declinare et omnia peccata sunt paria... II, 35. « ... volens ostendere nullam inter iustum et peccatorem esse distantiam... veteremque Zenonis sententiam, tam communi sensu, quam divina lectione contrivimus. »

(5) *De haeresibus.* « Hic omnia peccata, sicut philosophi, paria esse dicebat. »

mente meritevoli, sicchè invece di peccati e di meriti, si dovrebbe piuttosto parlare di bene e di male, in quanto essi non si trovano entitativamente fuori di noi, ma sono in noi come operazioni nostre. Il sapiente compie ogni azione in forza della sua sapienza, l'ignorante, che è il perverso, si allontana sempre dal fine a cui ragionevolmente e naturalmente dovrebbe tendere. Tutto dipende dalla disposizione. Gioviniano ha le stesse idee, ma non sappiamo se dipenda direttamente dalla scuola stoica, oppure se questa coincidenza, come è anche probabile, sia casuale.

Gioviniano svolse così la sua quarta tesi. (1) È certo che come due sole sono le categorie, quella delle pecore e quella dei capri, così davanti al Giudice, nell'estremo giorno, vi saranno solo la classe dei giusti e quella dei peccatori, gli uni alla destra e gli altri alla sinistra. Cristo dirà agli uni: *Venite, benedetti* etc....., agli altri: *Andate, maledetti, nel fuoco eterno* etc..... (MATT. H. 25, 34 e 41) S'intende chiaro che per Gioviniano giusti e peccatori sono coloro che hanno l'intenzione fondamentale buona o cattiva, se dice che l'albero buono non può dare frutti cattivi, nè quello cattivo produrre frutti buoni. Perciò – continua – il Salvatore disse ai Giudei: *Vos de patre diabolo estis, et concupiscentias patris vestri facere vultis.* (IOHANN. 8,44) Gioviniano aggiunge anche l'esempio delle vergini stolte e delle sagge, e che le cinque le quali non avevano l'olio rimasero fuori, mentre le altre cinque, le quali si erano preparate il lume speciale delle buone opere, entrarono senza distinzione con lo sposo nel talamo.

Gioviniano passa poi agli esempi del V. T. Noè ed i giusti furono salvati nell'arca, i peccatori perirono tutti; se si considera bene, a Sodoma ed a Gomorra, eccettuate le due categorie dei buoni e dei cattivi, non si trova nessun'altra differenza: i giusti sono salvati, gli altri vengono travolti dall'incendio: vi è una sola via di scampo per coloro che se ne fuggono; un unico genere di morte fa perire gli altri. Anzi la moglie di Loth c'insegna che non ci si deve per nulla allontanare dalla giustizia. Gioviniano citava poi gli esempî delle piaghe di Egitto, del Mar Rosso che lasciò passare i buoni e sommerse tutti i cattivi, degli Ebrei nel deserto e della manna che veniva data a tutti in egual misura, mentre i vestiti, le calzature durarono ugualmente a tutti, ed i capelli e la barba non crebbero a nessuno. (2)

(1) HIER. *Adv. Jov.* II, 18-20. — (2) *Ibid.* II, 18.

Ma si poteva obbiettare: E la parabola del seminatore? (MATTH. 13; LUC. 8) Gioviniano divide semplicemente il terreno buono da quello cattivo, senza badare al frutto centuplicato, moltiplicato per sessanta, per trenta, ed al triplice modo della sterilità, e giustifica così la propria interpretazione: come agli Apostoli Gesù promette in un Evangelo sette ed in un altro cento come ricompensa, di modo che non vi è differenza tra il sette ed il cento; così il numero non pregiudica quando si parla della terra buona. S. Marco infatti numera alla rovescia ed incomincia dal trenta invece che dal cento come gli altri.

Si è già detto che Gioviniano per giustizia intende un fondamentale abito dell'animo, e dalla seconda tesi si apprende ch'esso si acquista con il battesimo. Qui egli interpreta in questo senso due frasi evangeliche e commenta così le sue asserzioni: *Qui manducat carnem meam et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo,* (JOHANN. 6-65) cioè, come senza alcuna differenza di gradi Cristo è in noi, così noi siamo in Cristo senza gradi. *Omnis qui diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* (JOHANN. 14-23) Dunque chi è giusto ama Dio, e Iddio a sua volta abita in chi lo ama: dove è un simile abitatore, credo che niente possa mancare all'ospite. Possiamo quindi intendere Gioviniano così: la buona direzione fondamentale dell'anima è determinata dalla permanenza di Cristo in noi.

Si potrebbe fare un'altra obiezione: ma le diverse mansioni nella casa del Padre di cui parla Gesù? (JOHANN. 14) Esse sono da ricercarsi non in cielo, ma in terra, e raffigurano le diverse chiese. *Vado et praeparabo vobis locum* dice Giovanni (JOHANN. 2) e Gioviniano annota: *locum* non *loca*. Dunque se gli Apostoli hanno solo per sè questo *locum*, S. Paolo, il *vas electionis,* sarà reputato indegno di essere come loro? Giovanni e Giacomo non ebbero i posti che desideravano, e tuttavia non ne risultò sminuita la loro dignità, poichè furono uguali agli altri apostoli. La Scrittura non dice che siano *templa*, ma *templum Spiritus Sancti.* (I *Cor.* 3, 16) Gioviniano cita un altro testo evangelico: *Non pro his rogo tantum, sed pro illis qui credituri sunt per verbum eorum in me: ut sicut tu, Pater, in me et ego in te unum sumus, ita omnes unum sint in nobis. Gloriam quam dedisti mihi dedi eis; dilexi eos sicut me dilexisti;* (JOHANN. 17-20) e commenta: I cristiani formano così tutti insieme un unico popolo, perchè essi,

quali figli diletti, sono divenuti quasi partecipi della divina natura. Questa Chiesa unica è sposa, sorella, madre di Cristo, e non è mai senza sposo, fratello, figlio. Ha una sola fede, e non è meno vergine per la varietà dei dogmi e per le eresie che non possono rompere la sua unità. Ovunque vada l'Agnello, essa lo segue; sola sa il cantico di Cristo. (1)

Ma si presentavano altre obiezioni: Perchè mai S. Paolo paragona la resurrezione alle stelle che differiscono tra di loro nello splendore? Ciò farebbe credere che non ci sia uguaglianza nella ricompensa. No. Ciò indica soltanto la differenza che vi è tra i carnali e gli spirituali. Sarà vero che noi sulla terra abbiamo diverse mansioni, ma nessuno preferisce un occhio ad un dito ed un dito ad un orecchio, e quando perdiamo una di queste membra, tutte le altre se ne risentono. Se in egual modo entriamo in questo mondo, in egual modo pure ne usciamo. Vi sono l'Adamo terreno e l'Adamo celeste. Chi appartiene al primo sta alla sinistra e andrà in perdizione, chi appartiene al secondo sta alla destra e si salverà. Richiamandosi ad un noto passo evangelico (MATTH. 45, 21-23) aggiunge che chi offende semplicemente il suo fratello con un « fatue, » o con un « raca, » va nel fuoco eterno come l'omicida e l'adultero; e analogamente chi nella persecuzione viene arso vivo, soffocato, decollato, chi muore nella fuga, chi nel carcere, avrà subíto un diverso genere di lotta, ma conseguirà sempre l'unica corona che spetta ai vincitori. Gioviniano conclude citando le parabole del figliuol prodigo (LUC. 28, 32) e degli operai della vigna (MATTH. 20, 1-16). Tra il fratello che è rimasto presso il padre e quello che poscia è accolto penitente, non vi è alcuna differenza. Agli operai della prima, della terza, della sesta, della nona e dell'undecima ora, fu data la medesima moneta; e ciò che è più meraviglioso, il pagamento incominciò da coloro che meno avevano lavorato nella vigna. (2)

Gioviniano previene un'obiezione: Perchè il giusto lavora durante la pace e nella persecuzione, se non gliene viene alcun vantaggio e se non si accresce il premio? Egli non lo fa per meritare di più, ma per non perdere la grazia che possiede. (3)

Questa volta Girolamo non combatte in primo luogo sulle

(1) HIER. *Adv. Jov.* II, 19.
(2) *Ibid.* II, 20.
(3) *Ibid.* II, 18 in fine.

generali la tesi del suo avversario, ma si limita a rispondere alle sue obiezioni. Se grande era stata la perizia (1) di Gioviniano nel trattare questa tesi antievangelica e che distruggeva ogni slancio verso il progresso, validissimi sono gli argomenti di Girolamo contro di lui.

La proposizione di Gioviniano: « Christus ex Virgine non potuit generari. » (2)

Ambrogio nella sua risposta a Siricio tante volte citata, accusa Gioviniano di un'altra proposizione che Girolamo non ha nominata, di impugnare cioè la dottrina della perpetua verginità di Maria. Non è lecito dubitare della testimonianza di Ambrogio, che aveva sotto i suoi occhi l'eretico, il quale veniva anzi espulso da Milano in base a questa proposizione. Non è troppo inverosimile che colui il quale aveva negato il merito speciale della verginità, cercasse di togliere a questa virtù anche il grande coefficiente dell'esempio della Vergine Maria. (3)

Ad ogni modo non si riesce ad intendere questa proposizione, se prima non si entri bene addentro nelle opinioni che avevano gli antichi sul parto della Vergine. Esse soltanto possono darci la sua vera interpretazione. (4)

La verginità di Maria va considerata sotto tre aspetti:

I. Avanti la nascita di Gesù: *ante partum.*

(1) Anche S. Girolamo lo riconosce: *Adv. Jov.* II, 21. « His et huiusmodi divinarum Scripturarum testimoniis, quae ad perversitatem sui dogmatis, callidus disputator inclinat, quis non tentetur etiam electorum Dei? »

(2) Ambr. *Rescr. cit.* 4.

(3) S. Agostino pure ne parla, derivando assai probabilmente ogni sua conoscenza da S. Ambrogio: « ... contra cuius (Ioviniani) impietatem vir ille sanctus (Ambrosius) etiam post partum permanentem virginitatem Sanctae Mariae defendebat (*De nuptiis et concupiscentia,*. II, 15). »; « ... ante paucos annos haereticus novus (Iovinianus) virginitatem sanctae Mariae destruebat (*Contra duas epist. Pelag.* I, 4). ». « Hoc de Manichaeorum nomine et crimine faciebat etiam Iovinianus negans Mariae sanctae virginitatem, quae fuerat dum conciperet, permansisse dum pareret, tamquam Christum cum Manichaeis phantasma crederemus, si matris incorrupta virginitate diceremus exortum (*Contra Julianum,* I, 4). ». « Virginitatem Mariae destruebat, dicens eam pariendo fuisse corruptam (*De haeresibus,* c. 82). ». « Virginitatem Mariae (Iovinianus) partus conditione dissolvit (*opus imperf. contra Julianum,* IV, 121). ». Cfr. anche il *Praedestinatus,* I, 82 e Ildefonsi Toletani, *De Virginitate S. Mariae,* I.

(4) V. oltre alle opere dei Dogmatisti: Neubert. *Marie dans l'Église anténicéenne,* Paris. A. Lehner. *Die Marienverherung in den ersten Jahrhunderten,* pag. 9-36,120-143, Stuttgart 1886. Herzog in *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. XII. Pag. 483-496-1907;

II. All'atto della nascita di Gesù: *in partu.*

III. Dopo la nascita di Gesù: *post partum.*

I. Il primo di questi aspetti è di capitale importanza, perchè il combattere la verginità di Maria prima del parto equivale a negare l'opera dello Spirito Santo nella concezione di Gesù. Gli avversari della verginità *ante partum* tuttavia non mancano (ad esempio Cerinto, che risalirebbe al primo secolo; (1) i Giudaizzanti di Palestina ricordati nel secondo secolo sotto il nome di Ebioniti), ma siccome essi sono ben presto dichiarati fuori della Chiesa ed i Padri concordemente difendono questo aspetto della verginità di Maria, (2) e con questi ultimi sono concordi Gioviniano ed i suoi contemporanei, ad eccezione forse di un eretico, Bonoso; non ce ne dobbiamo occupare oltre.

II. Molto più complessa è la questione della verginità *in partu.*

Se, come si crede dai critici più autorevoli, anche la seconda parte del Protoevangelo di Jacopo, (Cap. 17-21) risale alla metà del secondo secolo, abbiamo qui il più antico documento di questa dottrina. (3) Descrivendo la nascita del Salvatore a Betlemme, l'autore si ferma soprattutto a dimostrare che Maria fu vergine anche nel partorire il Salvatore (οὐ χωρεῖ ἡ φύσις αὐτῆς), ed introduce a questo fine due donne che constatarono il miracolo. Clemente Alessandrino negli Στρώματα (4) dice che questo punto della dottrina è ammesso

(1) V. IRENEO, *Adv. haereses,* III, 34. S. Paolo si sarebbe trovato con lui ad Efeso.

(2) V. IGNATIUS, *Ad Eph.* 18, 2. JUSTINUS, *Apologia,* 133; *Dialogus,* 43 66, 67, 77, e 54, 63, 76 dove la concezione verginale è provata con Gen. 49, 11. S. IRENEO. *Adv. haer.* 3, 21-1 e 5; TERTULL. *Adv. Jud.* 9; *De carne Christi,* 17. ORIG. *Comm. in Johannem,* 19. Ep. PSEUDO CLEMENTIS *ad Virgines,* 6, etc. etc.

(3) Il nome di *protoevangelo* è dovuto al POSTEL († 1581). È dubbio che sia stato conosciuto da Giustino (V. *Dial.* 78, 100; *Apol.* 1, 33); la prima parte di esso fu certamente nota ad Origene (Comm. in MATTH. X, 17). L'autore non ebbe preoccupazioni dottrinarie, non fu asceta o altro; ma volle soltanto raccogliere le tradizioni sparse in mezzo al popolo. V. l'ed. del TISCHENDORF, Lipsia, 1876. Cfr. E. AMANN., *Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins.* Introduction (molto ampia), texte, traduction et commentaire (*Les apocryphes du Nouveau Testament* publiés par I. BOUSQUET et E. AMANN), Paris 1900; CHARLES MICHEL. *Évangiles apocryphes.* I. *Protévangile de Jacques* etc. Textes annotés et traduits (*Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme*), Paris, 1911. E. PISTELLI. *Il protoevangelo di Jacopo* con introd. (molto ampia ed utile per la verginità *in partu* di Maria). (Collez. *Cultura dell'anima,* N. 66). Lanciano 1920.

(4) VII, 16, ED. STAEHLIN, V-III, p. 66: « Ἀλλ'ὡς ἔοικεν τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριὰμ εἶναι, διὰ τὴν τοῦ παιδίου γέννησιν οὐκ οὖσα λεχώ· καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσαν φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι ».

dai più. A favore della verginità *in partu* non si possono citare, prima del concilio di Nicea, altre testimonianze esplicite dei padri. (1)

Come mai essi non sono disposti ad assecondare la divozione popolare che vorrebbe libera da ogni macchia la verginità di Maria? Perchè i Doceti, già numerosi alla fine del primo secolo, non riuscendo a spiegarsi l'unione delle due nature in Cristo, e poi altre sette per altri motivi, trasformavano in una semplice apparenza la sua umanità (2) e trovavano molto comoda la dottrina della verginità *in partu*. I Padri, per non cadere in un'eresia pericolosissima trascurarono la verginità materiale di Maria che non pregiudicava quella morale. Molto decisa è la posizione di Tertulliano. (3) Marcione vissuto alla metà circa del secondo secolo, per rimanere coerente al suo dualismo del Dio buono del N. T. e dell'iracondo Dio del V. T. creatore del mondo, il quale dualismo serviva per far passare per cattivo tutto ciò che è materia, aveva pure detto che Gesù non aveva tratto nulla del seno della Vergine, e gli concedeva la semplice apparenza di un corpo; il suo discepolo Apelle gli attribuiva un corpo siderale; ambidue insomma negavano la vera maternità di Maria. Tertulliano rispose specialmente nel suo *Adversus Marcionem,* (L. III-V) con un'opera perduta *Adversus Apelliacos* (4) e con il *De carne Christi.* Egli travolge gli eretici colla sua eloquenza, ed obietta fra l'altro che colui il quale nega la vera nascita ed il corpo reale di Gesù Cristo deve negarne anche la passione e la risurrezione. Un corpo sidereo diverso per natura da quello che ha peccato renderebbe impossibile la redenzione. Cita i fratelli del Signore più volte ricordati negli Evangeli; al passo (MATTH., 1, 20) *Quod in ea natum est de Spiritu Sancto, est,* citato dagli eretici che insistevano sulla particella *in* oppone un altro passo di Matteo (1, 16): *Ioseph, virum Mariae, ex qua natus est Christus;* il saluto di Elisabetta alla *Mater Domini,* (LUC. 1, 43) e poggiando sul passo scritturale: *masculum adaperiens vulvam* (*Exod.,* 13, 3) che egli applica al Signore *factus ex*

(1) S. IRENEO ha un passo dubbio: *Adv. haeres.* IV, 33, 11: « Filius hominis purus pure puram aperiens vulvam eam, quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit. » Quel « pure » potrebbe far credere che qui abbiamo una testimonianza in favore.

(2) V. la confutazione di Ignazio di Antiochia: *Ad Smyrn.* 1, 2, 3; *ad Ephes.* 7, 2; *ad Polic.* 3, 2; *ad Trall.* 9, 1.

(3) V. ct. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien,* pag. 194-196, Paris, 1905.

(4) V. TERT. *De carne Christi,* 8.

muliere (*Ad Galat.* 4, 4) e non *ex virgine* [1] spinto dall'ardore polemico nega apertamente la verginità *in partu* di Maria, così opportuna per la dottrina dei suoi avversarii. Non si distaccano dal pensiero di Tertulliano Origene, [2] Atanasio, [3] e S. Epifanio. [4]

Ma nella seconda metà del quarto secolo e nel quinto i Padri incominciarono ad accorgersi che la dignità di Maria sarebbe rimasta troppo diminuita se essa non fosse stata vergine anche nel parto: S. Ilario di Poitiers, († nel 366) [5] S. Gregorio di Nissa, [6] S. Giovanni Crisostomo, [7] S. Efrem il Siro, [8] S. Ambrogio, [9] S. Agostino [10] per non parlare dei più recenti. Girolamo come la pensava? [11] Quando era a Roma e scriveva il suo celebre libello contro Elvidio in difesa della verginità di Maria e la famosa lettera ad Eustochio, si esprimeva come se non badasse alla verginità *in partu*. Ecco i testi: Elvidio obiettava che colui il quale ammette la verginità dopo il parto, non deve nemmeno ammettere: « Deum

[1] Riportiamo il noto passo del « *De carne Christi*, » 118: Haec denique vulva est, propter quam et de aliis scriptum est: *Omne masculinum adaperiens vulvam Sanctum vocabitur Domino.* Quis vere sanctius, quam Dei filius? Quis proprie vulvam adaperuit, quam qui clausam patefecit? Ceterum omnibus nuptiae patefaciunt. Itaque magis patefacta est, quia magis erat clausa. Utique magis non virgo dicenda, quam virgo, saltu quodam mater antequam nupta. Et quid ultra de hoc rectractandum est, cum hac ratione Apostolus non ex virgine, sed ex muliere filium Dei editum praenuntiavit? agnovit adaptare vulvae nuptialem passionem. »

[2] *Homilia* XV *in Lucam:* « Quemcumque de utero effusum marem dixeris sic aperit vulvam matris sicut Dominus Iesus, quia omnium mulierum non partus infantis sed viri coitus vulvam reserat: Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus. »

[3] Citaz. in EPIPHANIUS, παάνριον LXXVII, (rec. CARL KNOLL, v. II. *Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* Leipzig, 1922).

[4] *Op. cit.* LXXVII, 35.

[5] *De Trinitate,* III, 19 (P. L. X).

[6] *Orat. de nativitate Domini* (P. L. XLVI).

[7] *Homilia de Johanne Baptista.*

[8] *Sermo adv. haereticos.*

[9] *Rescr. cit. ad Siricium.* Ne riparleremo. *In Lucam,* II, 52: « Qui ergo vulvam sanctificavit alienam ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret. » *De Instit. Virgin.* XIII, 52. Dopo la citaz. di EZECH. XLIV, 2: « Quae est haec porta nisi Maria, ideo clausa quia virgo? Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia Virginitatis claustra fusus non solvit. »

[10] Sermo XVII *de tempore*: « Virgo enim concepit, virgo peperit, virgo post partum illibata permansit. » Sermo CLXXXVI *In natale Domini.* « concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua... Deum sic nasci oportuit, quando esse dignatus est homo » Cfr. *Sermo* XXII, *De Civitate Dei,* XXII, 8 *Enchir.,* 33 Ep. III *ad Volusianum.*

[11] HERZOG. art. cit. pag. 486.

per genitalia Virginis natum. » Girolamo risponde: « Turpius est enim iuxta eos Deum per Virginis pudenda genitum, quam Virginem suo viro nupsisse post partum. Iunge si libet et alias naturae contumelias, novem mensibus uterum insolescentem, fastidiae, partum, sanguinem, pannos. Ipse tibi describatur infans, tegumine membranearum solito convolutus... Non erubescimus, non silemus, » (1) « Novem mensibus in utero ut nascatur expectat, fastidia sustinet, cruentus egreditur. » (2) Ma dopo molti anni, evidentemente sotto l'influsso di S. Ambrogio e di S. Agostino, anche Girolamo si professa favorevole alla Verginità *in partu*. Sul finire del 415 scrive: « Solus enim Christus clausas portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae semper permanserunt. Haec est porta orientalis clausa, per quam solus pontifex egreditur, et nihilominus semper clausa est. » (3) Dopo questo periodo i Padri concordemente credono alla Verginità *in partu,* che verrà all'unanimità accettata dal concilio di Calcedonia e fa parte del dogma cattolico.

III. La questione della Verginità di Maria *post partum* è meno complessa, ma indubbiamente più importante. È evidente che quegli eretici i quali, come gli Ebioniti, negavano la verginità di Maria *ante partum,* avranno senz'altro ammesso la comunanza coniugale di Maria e di Giuseppe dopo del parto. Origene (4) c'informa che v'era chi sosteneva questa idea, ma egli stesso, non ostante la citazione contraria di Elvidio, (5) ed i Padri credono concordemente alla verginità di Maria dopo del parto. Elvidio aveva invece ragione quando diceva che Tertulliano si era pronunziato per il contrario. (6)

Poste così con chiarezza le questioni sotto il loro triplice aspetto, e notato che solo la verginità *in partu* tarda ad affermarsi in seno alla Chiesa, in conseguenza di preoccupazioni polemiche e perchè non pareva che la dottrina contraria togliesse a Maria la sua corona di Vergine; veniamo ad esaminare le opinioni dei contem-

(1) *Adv. Helv.* 118 (Herzog mette cap. 4, forse si tratta di un errore di stampa).

(2) *Ep.* XXII *ad Eustochium* (non XXXII *ad Paulam* come dice Herzog).

(3) *Dial. c. Pelag.* II, 4.

(4) *Hom.* VII *in Lucam:* « In tantam quippe nescio quis prorupit insaniam, ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius iuncta fuerit Ioseph. »

(5) Hier. *Adv. Helv.* 17.

(6) Tert. *Adv. Marcionem,* 19. *De virginibus velandis,* 6. *De Carne Christi,* 7. *De monogamia,* 8: « Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum; ut uterque titulus sanctitatis Christi censu dispungeretur, per matrem et virginem et univiram. »

poranei di Gioviniano che combattono la verginità di Maria, cioè di Elvidio, degli Antidicomarianiti, di Bonoso. Notiamo subito che si prende di mira in particolare modo la verginità *post partum* a favore della quale avevano testimoniato tutti i Padri. Importantissima era per gli esaltatori della vita di celibato la dottrina della perpetua verginità di Maria, e quindi gli avversari di quella cercavano di combattere questa.

Prima di tutto parliamo di Elvidio, (1) antecessore in questo senso di Gioviniano. Un monaco Carterius, o Cantherius, (2) aveva scritto un elogio della verginità, ma con poca bravura, e adduceva come esempio Maria. Gli rispose Elvidio, un laico, imitatore di Simmaco (l'Ebionita), come con ragione dice lo Schanz, (3) e discepolo di Aussenzio (il vescovo ariano di Milano), che abitava in Roma, ma che Girolamo non conosceva, (4) con un libro che era una vibrata protesta contro il moltiplicarsi delle vocazioni verginali, inteso soprattutto a dimostrare che Maria, dopo aver come vergine partorito il suo primogenito, aveva poi avuto dei figli da Giuseppe. Nella confutazione di S. Girolamo si conservano gli scarsi frammenti del suo lavoro, dai quali si deduce che egli, per abbattere il potente appoggio dell'ascetismo, si richiamava alla S. Scrittura, analogamente ai suoi avversari. Quattro sono i passi evangelici citati, che hanno poi fatto fortuna fra gli eretici. Egli citava: MATTH. 1, 18 «Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, prius quam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto; » ed argomentava: « Il testo ha *desponsata* non *commendata,* come tu dici; Maria sarà quindi a suo tempo la sposa vera e propria di Giuseppe. L'evangelista non avrebbe detto: *priusquam convenirent,* se l'unione non fosse stata consumata in seguito. » (5) In secondo luogo citava l'altro passo; MATTH. 1, 24-25 «... et accepit uxorem suam, et non cognoscebat eam, donec peperit filium, et vocavit nomen eius Iesum. » Egli avverte che

(1) V. HIER. *Adv. Helv.* (P. L. XXIII); id. *De viris illustribus*, 32. Cfr. il bello studio di A. CASAMASSA O. S. A. L' *Adversus Helvidium* di S. Girolamo, in *Scuola Cattolica,* a. XLVIII, Serie V, t. XIX, pag. 225-285; pag. 326-340, Milano, 1920.

(2) HIER. *Adversus Helv.* 16.

(3) GENNAD., *De viris ill.* 32: « Symmachi imitator », cfr. MARTIN SCHANZ, *Röm. Litter.* II, § 900, (IV, 1, p. 474). München, 1914². Sviluppa questo dato il CASAMASSA, *art. cit.* pag. 228.

(4) HIER. *Adv. Helv.* 16.

(5) *Ibid.* 3.

« donec, usque, » significano un determinato periodo di tempo; dopo di questo arriva ciò che sino allora non era sopravvenuto. « Apparet cognitam esse post partum, cuius agnitionem filii tantum differebat generatio. » (1) Ma principalmente insisteva sulla parola *primogenitus* in Luc. 2, 4; (2) e sul ricordo dei « fratelli » del Signore in Luc. 8, 20; Iohan. 2, 12; 7, 3-4 etc. etc. (3) In fondo manifestava il suo scopo di abbattere uno dei sostegni della verginità: « Forse che le vergini sono migliori di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, che furono sposi, e forse che ogni giorno dalle mani di Dio non si plasmano nel ventre delle madri i fanciulli; perchè noi arrossiamo nel sentire che Maria ha sposato dopo il parto? Se ciò è orribile non crediamo nemmeno che Gesù è nato da una vergine. Ma quest'ultima è supposizione più orribile della sentenza che Maria ha sposato dopo il parto. » (4) Certamente la scrittura di Elvidio dovette essere molto diffusa. Ad essa Girolamo rispose con il suo *Adversum Helvidium,* opera molto aspra, è vero, ma classica per l'argomento della verginità di Maria, che viene difesa con somma competenza scritturale ed in modo completo e convincente. Ora chiama il suo avversario « hominem rusticanum, vix primis litteris imbutum, » (5) incapace di intendere i libri santi, « imperitissimum hominem, » (6) ora un Erostrato che per acquistar fama dette fuoco al tempio di Diana: « En vero templum Domini succendisti, tu contaminasti sanctuarium Spiritus Sancti ex quo vis quadrigam fratrum et sororum congessisse congeriem. » (7) Alla prima ed alla seconda obiezione Girolamo risponde con vari passi delle S. Scritture (Matth., 28,20; I *Cor.* 15, 23-26; *Ps.* 122, 2; *Gen.* 35, 4; *Deut.* 34, 6) dove *priusquam* e *donec* stanno a designare soltanto un' idea pensata anteriormente, ma che poi, per l'intervento di un caso imprevisto, più non si realizza. Se poi S. Giuseppe si era astenuto da Maria fino al parto, tanto più se ne sarà astenuto dopo per riverenza. (8) Alla

(1) Hier. *Adv. Helv.* 5.
(2) *Ibid.* 10.
(3) *Ibid.* 11 sgg.
(4) *Ibid.* 18.
(5) Hier. *Adv. Helv.* Gennadius, *De Viris ill.* 32 conferma questo giudizio: «Scripsit, religionis quidem studio, sed non secundum scientiam, librum neque sermone neque ratione nitidum. »
(6) Hier. *Adv. Helv.* 16.
(7) *Ibid.* 16.
(8) *Ibid.* 5-8.

terza obbiezione risponde col dire che ogni unigenito è primo genito. (1) Segue una lunga disquisizione la quale prova che Gesù non ebbe fratelli. (2) Girolamo svalorizza (3) poi le testimonianze addotte da Elvidio, di Tertulliano e di Vittorino da Pettau, perchè l'uno era fuori della Chiesa, e l'altro non negava affatto la verginità perpetua di Maria. Girolamo difende poi la verginità di Giuseppe (4) e la superiorità dello stato di verginità. (5)

Anche in Oriente, in Arabia, si combatteva contro la verginità di Maria, evidentemente con lo scopo di abbattere l'ascetismo, da parte degli Antidicomarianiti, i quali pure negavano la verginità *post partum*. Epifanio, (6) il nemico di ogni eresia, si levò contro di loro.

È notissima anche la figura di Bonoso, vescovo di Sardica nell'Illiria, il quale diceva Maria madre di altri figli dopo il parto di Gesù, e forse insegnava anche che Cristo era figlio adottivo di Dio, per i suoi meriti. In un sinodo, tenuto a Capua, (7) la sentenza difinitiva si affidò ai vescovi di Macedonia sotto la presidenza del vescovo di Tessalonica. Essi si rivolsero a papa Siricio, il quale pure si rimise al loro giudizio. Questa lettera di papa Siricio ci è rimasta (8) e ci informa che Bonoso aveva ricevuto da Ambrogio, al quale aveva chiesto consilio, la risposta di non agire precipitosamente, ma di attendere il giudizio dei vescovi di Macedonia. Esso fu sfavorevole. Bonoso rifiutò di sottomettersi, donde una setta che durò sino al VII secolo. (9)

Ma veniamo a Gioviniano. S'è già detto in principio che veramente egli negava la verginità di Maria. Si comprende l'importanza di questa sentenza, per chi aveva già negato l'eccellenza dei vergini sui non vergini. Ma come spiegava questa sua dottrina? Abbiamo in Ambrogio due frasi che ci dicono chiaramente la sua opinione: « Christum ex virgine non potuisse generari, » « virgo concepit, sed non virgo peperit. (10) » Quindi egli volendo trovare

(1) HIER. *Adv. Helv.* 10.
(2) *Ibid.* 11-16.
(3) *Ibid.* 17.
(4) *Ibid.* 19.
(5) *Ibid.* 20-22.
(6) πανάριον (LXXVIII).
(7) HEFELE LECLERCQ, *Op. cit.* II, pag. 64.
(8) MANSI, III, Pag. 674. COUSTANT, pag. 679 e seg. P. L. XVII, pag. 1172.
(9) INNOCENZO I (*Ep.* XVI e XVII in P. L. XX) decise che i preti ordinati da Bonoso prima dell'eresia, fossero ritenuti e ricevuti nella Chiesa purchè pentiti.
(10) AMBR. *Rescr. cit.* 4.

qualche motivo logico per negare la verginità di Maria, aveva detto che una donna non può partorire senza perdere la verginità, che Maria quindi concepì come vergine, e nel modo di tutte le altre donne partorì.

Ambrogio risponde che come Gesù aveva intrapreso in un modo straordinario il suo viaggio su questa terra, così doveva nascere anche « partu immaculato virginis. » Colei che aveva potuto concepire come vergine, poteva come vergine generare. Se non si vuol credere a ciò che insegnano i sacerdoti, si creda alle profezie relative a Cristo, al monito degli angeli che dicono: « Quia non est impossibile Deo omne verbum. » (Luc. 1, 37), si creda al simbolo degli Apostoli che la Chiesa Romana gelosamente conserva inalterato. Ascoltò Maria la voce dell'Angelo e mentre prima aveva domandato: « Quomodo fiet istud? (Luc. 1, 34) » *non de fide generationis interrogans,* » rispose poi. *Ecce ancilla Domini, contingat mihi secundum verbum tuum.* (Luc. 1, 38) Questa infatti è colei che vergine concepirà, che vergine partorì. Così infatti sta scritto: *Ecce enim virgo in utero concipiet et pariet filium.* (Ezech. 7, 14) Infatti non è detto soltanto che concepì come vergine, ma che partorirà come vergine. Forse che Maria non è quella porta di cui parla Ezechiele (44, 1-2): « et nemo pertransibit per eam, nisi solus Deus Israel, » per cui entrò nel mondo il Redentore? Questa la porta della giustizia secondo quello che Gesù stesso disse: *sine nos implere omnem iustitiam.* (Matth. 3, 5) Questa porta è la beata Maria che sarà chiusa dopo il parto, poichè vergine concepì e vergine generò. (1) E che cosa vi è mai di incredibile nell'affermazione che Maria partorì come vergine e contro le leggi della natura, quando *mare vidit et fugit, atque in fontem suum Iordanis fluenta remearunt?* (*Ps.* 114, 2) Che cosa vi è di incredibile in ciò, quando si sa che dalla roccia sgorgò l'acqua nel deserto, che le onde del mare si sono alzate come un muro per lasciar passare i figli d'Israele, che un ferro galleggia sulle acque, che un uomo camminò sulle onde. Se le onde hanno trasportato un uomo, non ha potuto una vergine generare un uomo? Quale uomo? Quegli di cui sta scritto: *Et mittet illis Dominus hominem qui salvos faciet eos et notus erit Dominus Aegyptiis.* (*Is.* 19-20-21) Nel V. T. una vergine Ebrea, Myriam, guidò un esercito sul mare.

(1) Hier. *Adv. Helv.* 4.

Nel N. T. venne eletta una vergine come santa, dal Re del cielo per la nostra salvezza. (1)

Ambrogio accusa poi i Giovinianisti di essere Manichei, poichè non credono che Gesù sia nato da una vergine: « vere se manichaeos probaverunt non credentes quia ex virgine utique venisset... si venisse non creditur nec carnem creditur suscepisse; ergo in phantasmate visus est, in phantasmate crucifixus est. Sed nobis in veritate crucifixus est, in veritate redemptor est noster. Manichaeus est qui abnegat veritatem, qui carnem Christi negat, et ideo non est illis remissio peccatorum, sed impietas Manichaeorum... » (2) Ambrogio sposta così la questione dal concetto della verginità a quello della maternità di Maria, dal termine « virgine » su cui Gioviniano voleva insistere, all' « ex » della frase: « Christum ex virgine non potuisse generari. » Gioviniano aveva detto: Gesù non poteva nascere da una vergine, perchè le leggi fisiche non lo permettono; Ambrogio obietta: Se, come voi volete, egli non può essere nato da una vergine, il suo corpo è una semplice apparenza e voi cadete nell'eresia manichea. Non è improbabile che Gioviniano avesse pure accusato di Manicheismo gli avversari della sua teoria, perchè la verginità *in partu* presupponeva o un corpo fittizio o un miracolo il quale, date le teorie generali di Gioviniano, non avrebbe avuto scopo; e che Ambrogio avesse ritorto l'argomento contro l'accusatore.

Ad ogni modo le fonti dimostrano chiaro che Gioviniano si collega sì a Bonoso e ad Elvidio nello spirito, in quanto tende a combattere l'idea della superiorità del celibato; ma che non ne accetta interamente le dottrine, in quanto non si sa che negasse come loro la verginità di Maria dopo il parto. Diremmo anzi che, per ottenere lo scopo di Elvidio e per non incorrere come questi in empietà non necessarie, si fondasse su di un principio che, come si è visto, non era ancora guardato con grande sospetto.

L'Haller (3) crede che Gioviniano incominciasse ad esporre la sua dottrina solo a Milano, perchè Girolamo, che pure parla a lungo della verginità di Maria, nel capo 32 del I libro della sua opera, non accenna mai alle idee in proposito del suo avversario. Noi non neghiamo a priori questa asserzione, perchè ci mancano i

(1) Hier. *Adv. Helv.* 5.
(2) *Ibid.* 8.
(3) Haller. *Op. cit.* pag. 127.

dati, ma vorremmo osservare all'Haller il quale non distingue mai nettamente i tre gradi della questione, che le parole di Girolamo sono generiche e riguardano la scelta di una vergine da parte dello Spirito Santo e la verginità *post partum* e non *in partu;* e che Girolamo, come si è visto, nel 384 non dava soverchia importanza a quest'ultima, mentre solo nel 415 vediamo che egli ha subíto l'influsso di Ambrogio e di Agostino. Potrebbe darsi quindi che questa proposizione si trovasse formulata tra le molte cose lasciate appositamente da Girolamo, (1) nella prima parte dei suoi « Commentarioli. »

Faenza, giugno 1923-*gennaio* 1924.

FRANCESCO VALLI.

(1) HIER. *Adv. Jov.* I, 15; « et post multa quae nunc otiosum est revolvere. »

LA TEORIA DEGLI ANGELI E DEI DÉMONI E LA DOTTRINA DELLA PROVVIDENZA IN ATENAGORA.

Angeli e Démoni.

Uno degli argomenti essenziali che gli apologeti non tralasciano mai di trattare nei loro scritti è la demonologia.

I démoni, per la storia che hanno avuto attraverso l'umanità e per il loro influsso sul mondo, che, cominciato colla creazione dell'uomo, durerà fino a quando non sarà tornato il Cristo una seconda volta sulla terra, per l'intima connessione con l'idolatria di cui gli apologeti volentieri fanno la critica, occupano un posto abbastanza considerevole tanto nell'opera di Giustino e di Taziano quanto in quella di Atenagora. (1)

« Le système des Chrétiens – scrive il Fontenelle – avoit cela de commode qu'il découvroit aux Payens, par leurs propres principes l'origine de leur culte et la source de l'erreur où ils avoient toujours été. Ils estoient persuadés qu'il y avoit quelque chose de surnaturel dans leurs Oracles, et les Chrétiens, qui avoient à disputer contre eux, ne songeoient point à leur oster cette pensée. Les Démons dont on convenoit de part et d'autre, servoient à expliquer tout ce surnaturel. On reconnaissoit cette espèce de miracle

(1) Tutte le volte che ho dovuto citare Atenagora tradotto in italiano, mi son servito della traduzione del mio maestro Paolo Ubaldi (*La Supplica per i Cristiani tradotta.* Torino, Libr. Ed. Internaz.); quando qualche volta me ne sono scostato non ho trascurato di dichiararne le ragioni in nota.

Le citazioni del testo greco della *Supplica* si riferiscono sempre all'edizione dello stesso Ubaldi (Torino, Libr. Ed. Int.) mentre quelle del trattato sulla resurrezione all'edizione di E. Schwartz (Leipzig, 1891) nei *Texte und Untersuchungen.*

ordinaire qui s'estoit fait dans la Religion des Payens; mais on leur en faisait perdre tout l'avantage par les Auteurs auxquels on l'attribuoit, et cette voye estoit ben plus courte et plus aisée que celle de contester le miracle mesme par une longue suite de recherches et de raisonnements. » (1)

È da notare però che in Atenagora la dottrina dei demoni, sebbene nelle sue linee generali non si discosti da quella comunemente seguíta nel secolo II, acquista certi caratteri particolari.

Già nel mondo pagano non facevano difetto una discreta serie di teorie sui démoni che andavano dal platonismo allo stoicismo: in un secolo in cui la credulità era al sommo grado, prodigi di ogni genere venivano raccolti a sostegno della generale credenza. Tale credenza non era del tutto arbitraria; essa si fondava su una teoria più generale che ammetteva al di sopra dell'umanità la esistenza di creature più nobili ed elevate, non propriamente immateriali, formate di materia più sottile e più leggera. (2) La credenza nei démoni, intendendo naturalmente questa parola nel suo significato buono, aveva dunque una ragione di essere nel mondo pagano. Trasportare dal paganesimo al cristianesimo tale teoria non doveva poi costare difficoltà alcuna ad apologeti allevati in seno al più raffinato gentilismo, che del resto prima e dopo la conversione altrettanto avevano fatto per quistioni forse più delicate: non si trattava che di vestire di nuova forma una credenza già conosciuta da tanto tempo.

Giustino fece il tentativo e vi riuscì: Atenagora lo seguì felicemente, e, se si scostò da lui in qualche punto, fu per rendere più completa e perfetta la teoria.

La necessità in cui si trova Atenagora di dare una spiegazione ai prodigi che si operavano « in alcuni luoghi e città o nazioni... in nome dei simulacri » degli dèi, di cui egli sta facendo la critica, ed il bisogno di completare le sue dottrine teologiche di cui fanno parte gli spiriti angelici intermediarii tra Dio e il mondo, destinati a importanti funzioni, quali quelle che hanno relazione con la provvidenza di Dio e la salute delle anime, porge a lui occasione di parlare estesamente dei démoni.

(1) Cfr. FONTENELLE, *Histoire des Oracles*. Ed. L. Maigron, pag. 26, citato dal PUECH, *Op. c.* pag. 81, n. 1.

(2) Democrito per es. ammetteva l'esistenza di una serie di esseri superiori all'uomo, dotati di lunga vita, per quanto non eterni, che chiama anche démoni (Cfr. *Sext. Emp. Adv. Matth.* IX, 19).

Come già osserva il Puech, egli non fa alcuna allusione diretta alle teorie pagane; al capitolo XXIII solamente segue qualche doxografo di cui riproduce il pensiero relativo ai démoni. Come il pseudo-Plutarco dei Placita comincia col menzionare Talete che fa distinzione tra Dio, démoni ed eroi, e sviluppa poi in seguito soprattutto la dottrina platonica che distingue un Dio increato, le stelle erranti e le fisse, ed i démoni. (1) E però parte senz'altro dal punto di vista cristiano e, dopo avere alla fine del capitolo X annunziato che i cristiani ammettono « un gran numero di Angeli e di ministri, che Dio fattore e creatore del mondo, per opera del Verbo che è in lui, distribuì ed ordinò a sovraintendere agli elĕmenti e ai cieli e al mondo e a ciò che v'è in esso e al buon ordine loro, » passa a spiegare la natura di questi esseri.

« Vi sono anche altre nature che esplicano le loro attività sulla materia e per mezzo della materia. Di queste l'una è nemica a Dio, non già nel senso che un qualche essere possa opporsi a Dio, come la discordia all'amore secondo Empedocle, o la notte al giorno secondo che si vede – perchè se qualche cosa si fosse opposta a Dio avrebbe cessato di esistere andando distrutta la sua sussistenza dalla potenza e dalla forza di lui – ma nel senso che questo spirito occupato circa la materia, creato da Dio come gli altri angeli e al quale fu affidato il governo sulla materia, contrasta alla bontà di Dio, la quale è suo attributo e in lui coesiste come il calore al corpo, senza di cui non può essere. » (2) Atenagora qui si mostra nettamente contrario a qualsiasi dualismo: non sono opposte le due potenze nemiche, Dio ed i démoni, allo stesso modo come l'amore è opposto all'odio nel sistema di Empedocle, o il giorno alla notte in natura. Il demonio non è un secondo principio contrario a Dio, nè potrebbe esserlo: questo essere infatti è sempre una creatura di Dio ed inferiore a lui, quindi se in qualche modo gli si opponesse nel senso sopradetto, verrebbe immediatamente annientato dalla stessa potenza che l'ha creato. Esso dunque si oppone a Dio solo in quanto contrasta con un suo attributo essenziale, ma tuttavia logicamente distinto dalla sua essenza stessa, quale è la bontà. « L'opposizione tra Dio e la natura angelica a lui nemica – nota ottimamente l'Ubaldi – è un'opposizione non di essenza, ma di qualche cosa di distinto dall'essenza. Questo

(1) Cfr. PUECH, *Op. c.* pag. 190, n. 1; *Suppl.* c. XXIII.
(2) Cfr. *Suppl.*, c. XXIV, 12 e segg.

principio di opposizione è la bontà, ma questa bontà è un *coessente* della natura di Dio senza di cui non può essere; e cioè non quasi parte di lui, ma quasi conseguenza che necessariamente coesiste in lui unita e concorporata come il color fulvo nel fuoco e l'azzurro nell'aria. » (1)

Atenagora ci dà anche il perchè della creazione di queste nature spirituali e dice che furono costituite per essere strumenti della Provvidenza divina, e poi continua a precisar ancor meglio la loro natura venendo alla storia della loro prevaricazione, cui questa natura è intimamente connessa.

« E come fece (Iddio) con gli uomini i quali sono dotati di libero arbitrio nella scelta del bene e del male... così nello stesso modo stabilì la condizione degli angeli. E però una parte di essi, come dotati da Dio di libero arbitrio, rimasero fermi in quello per cui Dio li creò e stabilì; altri invece fecero grave oltraggio e alla essenza della loro natura e al loro principato (e furono cioè) e questo principe della materia e delle sue specie (ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων) e altri stabiliti a questo primo firmamento...: quelli sono (gli angeli) che caddero nella concupiscenza delle vergini e furono vinti dall'amor carnale, e il primo è colui che trascurò e si mostrò malvagio nella sopraintendenza di quanto gli era stato affidato. Pertanto da quelli che si unirono alle vergini nacquero i così detti giganti. » (2)

La caduta quindi di una parte degli angeli è legata alla libera scelta del bene o del male di cui furono da Dio dotati. Questo concetto di Atenagora è importante, perchè in sostanza viene a significare che, mentre la materia non è il principio del male, anzi di per sè stessa è buona perchè creata da Dio, le cui opere sono tutte buone, il male non ha altra origine che il cattivo uso del libero arbitrio.

La dottrina è molto più chiara in Atenagora che in Taziano; quest'ultimo difatti è assai incerto se debba attribuire il male alla materia o a qualche altra cosa fuori di essa: mentre da una parte inclina a considerare la materia come cattiva in sè stessa, dall'altra attribuisce con insistenza la creazione di essa a Dio, dalle cui mani, lo riconosce anch'egli, non può venir fuori nulla di cattivo. (3)

(1) Cfr. P. Ubaldi, *Op. c.* pag. 112. n. 18.
(2) Cfr. *Suppl.*, xxiv, 29-45.
(3) Cfr. Puech, *Op. c.* pag. 166-167.

Gli angeli caddero, ma non tutti: alcuni rimasero fedeli all'ufficio loro commesso (οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι ἔμειναν ἐφ'οἷς αὐτοὺς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ὁ θεός) altri, avendo desiderato le figlie degli uomini, si unirono con esse nell'amore della carne (οἱ δὲ ἐνύβρισαν... εἰς ἐπιθυμίαν πεσόντες παρθένων) e procrearono i giganti.

Il pensiero è biblico ed Atenagora stesso lo dice: « nulla noi diciamo senza testimonianze, ma esponiamo quanto fu pronunziato dai profeti. » (1) I passi che, secondo Atenagora, parlano della caduta degli angeli e della nascita dei giganti sono *Gen.* VI, 15 ed HENOCH, VI, 2, ed a questi Atenagora intende riferirsi.

Ma il nostro Apologeta sa che dei giganti hanno parlato anche i poeti, onde avverte che non deve ciò meravigliare perchè « tanto differisce la sapienza mondana (dalla profetica) quanto la verità dalla probabilità, l'una essendo celeste e l'altra terrena, e secondo il principe della materia: « ben sappiam dire molte menzogne che han forma di vero. » (2)

Che cosa voglia Atenagora dire con queste parole è veramente difficile intendere. A parte una grave lacuna che si trova nel testo, (3) la citazione di un verso della Teogonia (4) dopo le parole « secondo il principe della materia » ha fatto credere al Puech che egli sotto il nome di principe della materia citi Esiodo, il poeta greco, considerandolo come ispirato dal diavolo ad iniziare la falsa teologia dei greci. (5)

Non credo che siffatta identificazione corrisponda al pensiero dell'apologeta. La frase ὁ τῆς ὕλης ἄρχων è usata varie volte da Atenagora durante l'esposizione della sua teoria sui démoni e sempre in un senso, nello stesso senso, cioè, in cui la usa S. Giovanni Evang. XII, 31; XIV, 30 (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου = princeps huius mundi) e S. Paolo, II *Cor.* IV, 4 (ὁ θεὸς αἰῶνος τούτου = Deus huius saeculi).

Oltre che nel luogo in quistione, egli infatti adopera ancora

(1) Cfr. *Suppl.*, XXIV, 40.

(2) Cfr. *Suppl.*, XXIV, 45-50.

(3) La lacuna è dopo la parola κοσμικῆς e la reintegrazione più probabile è quella dello Schwartz (*op. c.* pag. 33, 3) che vi interpone « καὶ τῆς προφητικῆς » da cui risulta un senso abbastanza buono.

(4) Cfr. *Esiodo Teogonia*, 27.

(5) Cfr. *Op. c.* pag. 192, n. 3. L'auteur – egli dice – tout en acceptant l'identification des enfants issus de l'union criminelle entre les anges et les femmes, aveles Géants, nous met en garde contre l'abus qu'on fera de cette concordance parc tielle entre la Bible et la Fable, si on acceptait èn entier toute la tradition païenne relative aux géants (par exemple le mythe de la guerre entre eux et les Dieux).

questo termine altre tre volte al cap. XXIV, dove si dice che Dio creò questo principe della materia come gli altri angeli e gli affidò il governo della materia e delle sue specie (XXIV, 23) e che questi, abusando del suo potere, fece oltraggio alla sua stessa natura peccando di orgoglio (XXIV, 38); ed una volta, al cap. XXV, 6, dove dice che questo principe della materia, come è dato di vedere dai fatti stessi, dirige ed amministra le cose contrariamente alla bontà di Dio.

Ora, non si vede la ragione per cui, nel luogo citato, Atenagora debba dare un significato nuovo a questa frase, tanto più che il senso corre assai bene, anche tenendo conto della coincidenza a cui ci riporta il Puech tra quanto dice Atenagora sui giganti e la figura di Esiodo fondatore della falsa teologia pagana, la quale abusa e specula su questa concordanza parziale tra la Bibbia e la favola.

È da accettarsi invece come assai più giusta la spiegazione dell'Ubaldi: « La sapienza profetica è verità ed è celeste, la mondana è probabilità ed è terrena; e con tutta questa sapienza noi possiamo essere tratti a dir cose menzognere, benchè abbiano un aspetto di vero, trascinativi e sedotti dal (o secondo l'esempio del) principe della materia. » (1)

Atenagora deve giustificare la legittimità della sua dottrina attinta alla fonte biblica di fronte alle falsificazioni dei poeti e ricorre al verso di Esiodo per dire che spesso sotto forma di verità si dicono molte cose non vere e che per conseguenza, se anche i poeti ci hanno parlato dei giganti, la loro dottrina può essere, anzi deve essere sospetta, perchè fondata sulla sapienza mondana, la quale può trarci a dir cose menzognere, dietro l'influsso del principe della materia che ha interesse di opporsi sempre a tutto ciò che è santo, giusto e veritiero.

La divisione degli spiriti del male è quindi chiara: angeli caduti per defezione a Dio, e figli di questi angeli cattivi e delle donne che essi hanno amato, ossia giganti. (2)

Questi spiriti, dice Atenagora, « caduti dai cieli si aggirano intorno all'aria e alla terra e non sono capaci più di alzare lo sguardo alle cose sovracelesti; » (3) e però i giganti, che egli chiama pro-

(1) Cfr. UBALDI, *Op. c.* pag. 116, n. 50.

(2) Giustino invece, pur accogliendo l'opinione sulla caduta degli angeli per avere desiderato le vergini, non chiama giganti i figli nati da questa unione, ma semplicemente δαίμονες (Cfr. I *Apol.* V, 2; II *Apol.* V, 3).

(3) Cfr. *Suppl.* XXV, 1.

priamente démoni, vanno errando intorno al mondo e producono movimenti (κινήσεις) conformi alla natura che presero (natura umana), gli angeli cattivi invece secondo le concupiscenze che ebbero.

Insomma angeli cattivi e démoni operano sempre il male; ma mentre nei primi la causa del male è da ricercarsi nelle passioni che hanno provato (orgoglio, ὕβρις), (1) nei secondi invece questa causa è in rapporto con la natura materiale che hanno avuto.

« Atenagora, nota il Puech, fa questa distinzione per indicare che i giganti, figli di angeli e di donne, sono più materiali che gli angeli caduti; essi stessi poi tali sono più che gli uomini ordinarî per la loro statura prodigiosa e la loro forza brutale. Non risulta che la materia sia il principio del male; Atenagora ha già preso anticipatamente troppe precauzioni per farci ben intendere che questo principio è unicamente nell'abuso del libero arbitrio; ma le passioni (gola, lussuria) che i démoni (nel senso propizio della parola, i giganti) provano e di cui essi sono d'altronde responsabili come gli uomini, sono tuttavia in rapporto con gli elementi di cui sono formati; il peccato degli angeli, il loro amore per le figlie degli uomini, è stato in qualche modo contro natura. » (2)

Da quanto fin qui si è detto esponendo la dottrina dei démoni, risulta evidente che Atenagora, preoccupato di staccare quanto più fosse possibile la sua demonologia da quella pagana, non ha fatto altro che basarla sulla testimonianza della Scrittura e sulla tradizione cristiana. Egli naturalmente non poteva ignorare che nel secondo secolo la credenza in esseri non propriamente immateriali, ma formati di materia sottile, popolanti le parti più elevate dell'universo, intermediari tra Dio e gli uomini, sui quali hanno il potere di agire in bene o in male, non era proprietà esclusiva del cristianesimo; come d'altra parte sapeva benissimo che sull'origine, natura e funzioni di questi genii spirituali, erano alle prese opinioni più disparate. Giustino era convinto di essersi completamente staccato dalla tradizione pagana per il semplice fatto che aveva messo in relazione la sua demonologia con la vita e l'opera di Gesù, quale risultava dagli Evangeli; non si era però accorto che aveva tuttavia il punto di partenza comune coi pagani: l'esistenza di esseri spirituali, pneumatici, per così dire, fatti di materia infinitamente sottile.

(1) Cfr. il verbo ἐνύβρισαν del testo che Atenagora adopera (c. XXIV, 37) per indicare la loro defezione ed il motivo di questa.

(2) Cfr. PUECH, *Op. c.* pag. 193, n. 1.

Atenagora si accorge di ciò, ma non vi fa caso; a lui importa rendersi indipendente dai pagani nella spiegazione dell'origine e dell'ufficio che questi esseri sono destinati a compiere nel mondo; e perciò insiste sulla divisione di essi in due categorie: angeli buoni e angeli cattivi, distinguendo da questi ultimi ancora i demoni o giganti propriamente detti; divisione che nulla ha di comune col paganesimo.

Non ignorando poi che nella filosofia platonica i démoni, esseri inferiori alla divinità e quindi sempre imperfetti, sono tuttavia considerati non come ministri del male, ma piuttosto come operatori di bene, vi contrappone la teoria cristiana dei démoni occupati a fare opera contraria a quella degli angeli buoni deputati alla provvidenza particolare dell'universo.

Anche quando si tratta di precisare la loro natura, se non riesce a staccarsi dai pagani nel presentarci la loro costituzione fisica, (materia sottile) mostra però un lato originale (1) della dottrina cristiana, nel fatto che, per i cristiani, questi esseri angelici, pur essendo superiori agli uomini per la loro potenza, hanno però di comune con essi la sottomissione alla legge morale: « entre les uns et les autres – scrive il Puech – il n'y a, à cet égard, aucune différence; les uns et les autres sont identiquement doués du libre arbitre, sont pareillement maîtres de leur sort; ouvriers de leur propre destinée, ils doivent obéir de même aux commandements de Dieu, s'ils veulent que se perpétue leur état de félicité, et ils sont exposés également aux châtiments les plus terribles, s'ils les enfreignent. » (2)

Quello del resto che più interessa ad Atenagora, è di precisare e di far vedere indipendente da qualsiasi tradizione che non sia la cristiana il compito che a questi esseri è stato affidato da Dio, perchè nell'azione degli angeli e dei démoni s'impernia e si esplica la provvidenza divina nell'universo, oggetto di una speciale trattazione che Atenagora fa nei capitoli XXIV e XXV della *Supplica*.

Onde ci sia lecito concludere che, se da una parte l'Apologeta, nel definire l'origine e le funzioni degli angeli e dei démoni si è mantenuto entro i limiti della tradizione cristiana, nel parlarci poi

(1) Fu Giustino il primo che mise in evidenza il libero arbitrio come punto di distacco tra la maniera di concepire i démoni del mondo pagano e quella del mondo cristiano. Cfr. II *Apol.* V, 7; VII, 5; *Dial. c. Tryph.* LXXVIII; CXL; CXLI ed anche TAZIANO, VII.

(2) Cfr. PUECH, *Op. c.* pag. 125.

della loro natura, del luogo ove dimorano, e della maniera come si esercita la loro azione, non ha saputo, o forse non ha potuto, scostarsi dalla filosofia platonica.

I. Origine dell'idolatria.

Intimamente legata alla demonologia è la teoria sull'origine della idolatria. Due vie segue Atenagora per confutare la teologia pagana: egli l'attacca direttamente provandone l'assurdità, 1°) dalla natura della materia, 2°) dalla mancanza, nei così detti dèi del paganesimo, delle vere proprietà che caratterizzano Dio, 3°) dalla insufficienza della spiegazione fisica degli dèi, tentata dagli autori pagani; spiega poi l'idolatria secondo il concetto cristiano, attribuendone ai démoni la causa principale.

La distinzione tra Dio e la materia è di capitale importanza in Atenagora: tra l'uno e l'altra vi è lo stesso rapporto che tra creatore e creatura. Ma che cosa sono gli idoli se non materia soggetta a soluzione ed a corruzione? « Se dunque il volgo – egli dice – non capace di distinguere che sia materia e che sia Dio, e quanta differenza vi è fra essi, s'inchina agli idoli fatti di materia, dovremo anche noi per fargli piacere rivolgerci alle statue ed adorarle, noi che distinguiamo e separiamo l'increato dal creato, l'ente dal non ente, l'intelligibile dal sensibile e sappiam dare ad ognuno il nome che si conviene? » (1)

Del resto, se il mondo stesso, così bello appunto perchè creatura di Dio, non deve adorarsi, tanto meno l'uomo deve prostrarsi davanti ai simulacri e agli idoli, opera degli uomini. (2)

Atenagora però non si contenta di questa critica piuttosto superficiale e generica; egli ha già dato di Dio una definizione scientifica: a questa definizione occorre riportare il concetto degli dèi pagani, per vedere se anche ad essi convengono gli attributi che qualificano l'essenza della vera divinità. E la prova non gli riesce per nulla difficile.

L'idea di Dio implica l'unità, la semplicità, l'eternità e l'immortalità; gli dèi pagani invece sono innumerevoli e subordinati gli uni agli altri, non sono eterni, perchè ebbero origine dall'acqua

(1) Cfr. *Suppl.* XXV. 2.
(2) Cfr. *Suppl.* XXVI.

secondo il più grande teologo, Orfeo, (1) la quale, in quanto materia, non fu prima di Dio, (2) e però non sono neanche immortali, perchè ogni cosa generata è anche soggetta a perire. (3) A questo si aggiunga il loro antropomorfismo il quale spesso viene presentato nella sua forma più ributtante, perchè gli dèi pagani sono soggetti alle passioni più lubriche e brutali, superando persino gli uomini nei delitti e nelle turpitudini. Il vero Dio invece non ha passioni e non è soggetto a concupiscenza. (4)

Non vale neanche ricorrere ad una spiegazione fisica della teologia pagana, come fecero Empedocle e gli stoici, interpretando etimologicamente i nomi degli dèi e personificandoli negli elementi della natura, (5) perchè si urta sempre contro lo stesso scoglio: questi elementi, cioè terra, aria, acqua e fuoco, sono mutabili e corruttibili e per conseguenza non possono essere dèi. (6)

Atenagora in questa prima parte, che dedica alla critica diretta dell'idolatria, non differisce punto, nella sostanza, dai suoi predecessori; se ne stacca però un poco, e con un certo vantaggio, nella forma più chiara e meno aggressiva e nella sovrabbondanza dell'erudizione e delle citazioni che, a dir la verità, non saprei se realmente costituiscono un vero vantaggio sugli altri o non piuttosto un difetto.

Probabilmente egli, che sa di parlare ad imperatori filosofi, esperti conoscitori di ogni ramo dello scibile, non vuol tenersi indietro in fatto di erudizione, e perciò nulla tralascia di quanto ha potuto apprendere dai manuali di mitologia e di cultura varia, tanto comuni in quel secolo, cui tutti amavano ricorrere.

Atenagora passa ora a giudicare l'idolatria da cristiano e a dare una spiegazione circa la sua origine. S'introduce con una difficoltà che nasce spontanea da tutto quello che prima ha detto per negare agli idoli ogni legittima ragione di essere: « Per altro voi che in perspicacia tutti sorpassate potreste dire: per qual ragione dunque certi simulacri posseggono una efficacia operativa, se non sono dèi quelli ai quali erigiamo le statue? Non è infatti verosimile che le imagini, senz'anima e senza moto, abbiano possanza di per sè stesse, se non v'è chi le muova. » (7)

(1) Cfr. *Suppl.* c. XXVIII.
(2) Cfr. *Suppl.* c. XXIX.
(3) Cfr. *Suppl.* c. XXIX, 5
(4) Cfr. *Suppl.* c. XX-XXI.
(5) Cfr. *Suppl.* c. XXII.
(6) Cfr. *Suppl.* c. VI, 41 segg.
(7) Cfr. *Suppl.* c. XXIII, 1.

E quindi egli esamina la parte pratica dell'opera dei démoni, per mezzo della quale spiega i creduti prodigi degli idoli, risalendo alle cause stesse dell'idolatria che non si possono trovare altrove se non nella azione sovversiva degli spiriti del male.

I démoni agiscono sulle cose e sugli uomini: sulle cose « amministrandole contrariamente alla bontà di Dio (ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ), » (1) sugli uomini influendo sul loro libero arbitrio per mezzo di moti disordinati, facendoli determinare piuttosto al male che al bene. (2) Ora « quegli dèi che piacciono al volgo, coi nomi dei quali vengono chiamati le imagini, sono stati degli uomini, come si può sapere dalla loro storia, » (3) e, se gli uomini corrono dietro a questi idoli, è a causa dei démoni anzidetti « i quali si attaccano al sangue delle vittime e loro vanno d'attorno lambendole. » (4) Ecco l'assunto di Atenagora; questo egli deve provare: come la idolatria abbia le sue origini nell'azione demoniaca.

Nei capitoli XXVIII, XXIX e XXX fa la storia degli dèi, dalla quale risulta che essi non sono altro che uomini vissuti in altri tempi. È superfluo dire che il nostro apologeta segue, naturalmente, la spiegazione evemeristica. Che gli dèi furono una volta uomini, son là a testimoniarlo le menti più colte e più sapienti del paganesimo stesso: Erodoto, Alessandro, figlio di Filippo, i ministri e sacerdoti tutti di ogni specie di religione antica, gli Egiziani stessi, (5) poeti e storici greci, come Pindaro ed Esiodo. (6) Il fatto stesso dell'apoteosi trova la sua spiegazione: uomini che si distinsero sugli altri, o per forza, o per coraggio, o per la loro arte, furono dai loro ammiratori creduti dèi; quelli che vennero dopo di loro trovarono questa credenza e, senza discuterne o indagarne l'origine, l'accettarono. (7) Se uomini adunque sono gli dêi pagani, le statue degli idoli che rappresentano tali uomini divinizzati non sono altro che nomi vani, senza alcuna potenza.

Una tale conclusione, per quanto secondo logica, non è conforme ai fatti; perchè Atenagora stesso riconosce che questi idoli, rappresentazione dei falsi dèi, compiono dei miracoli: « Certo neppur noi neghiamo che in alcuni luoghi, città e nazioni si producono certi

(1) Cfr. *Suppl.* XXV, 7.
(2) Cfr. *Suppl.* XXV, 6.
(3) Cfr. *Suppl.* XXVI, 4
(4) Cfr. *Suppl.* ib.
(5) Cfr. *Suppl.* XXVIII.
(6) Cfr. *Suppl.* XXIX.
(7) Cfr. *Suppl.* XXX.

effetti in nome dei simulacri (ἐπὶ ὀνόματι εἰδώλων ἐνεργείας). » (1) Ecco come egli scioglie la difficoltà:

I prodigi compiuti dai simulacri non possono essere attribuiti agli uomini divinizzati che essi rappresentano, perchè non è della capacità umana compiere miracoli, nè della materia di cui sono formati, perchè questa è inerte e può assumere, trasformandola, successivamente varie figure. (2)

Dunque? non resta che attribuirli all'opera, o meglio ad un inganno dei démoni: « Che siano i démoni quei che usurpano i nomi, ne fa fede l'attività di ciascuno di loro. » (3) In realtà lo stesso Atenagora è convinto che non siano neanche i démoni ad operare direttamente nei simulacri, perchè, subito dopo aver parlato di alcuni simulacri esistenti nella Troade ed a Pario, come quelli di Alessandro e di Nerillino i quali rendono oracoli e guariscono ammalati, (4) al cap. XXVII attribuisce il tutto alla stessa anima umana in quanto si trova influenzata dai démoni.

Questo capitolo ha una importanza speciale perchè in esso sono contenute delle osservazioni assai interessanti per la conoscenza della psicologia di Atenagora.

L'anima, quando si lascia governare dalla fantasia e dalle opinioni (δόξαι) va soggetta a dei movimenti irrazionali (ἄλογοι κινήσεις) i quali o traggono questa o quell'altra immagine dalla materia, o se la formano e partoriscono a se stessi. Su queste immagini (εἴδολα), che l'anima nei suoi moti arazionali trae dalla materia, possono agire i démoni che da Dio hanno ricevuto tale facoltà. L'anima poi va soggetta a trarre dalla materia queste immagini in modo speciale quando accoglie lo *spirito della materia* (τὸ ὑλικὸν πνεῦμα) e s'immedesima con esso, nel quale caso, dimentica di rivolgere la sua attenzione alle cose celesti ed al loro fattore (πρὸς τὰ οὐράνια καὶ τῶν τούτων ποιητήν), cade giù in basso verso le cose terrene (τὰ ἐπίγεια) « quasi fosse divenuta sangue e carne, e non più puro spirito. » L'anima così, trascurando l'esercizio dell'attività sua propria, che è attività puramente spirituale, accomuna l'opera sua con quella del corpo, la cui attività procede da un principio materiale, da quello stesso principio che Atenagora chiama *spirito della materia*. In queste condizioni tutto intero l'uomo cade

(1) Cfr. *Suppl*, XXIII, 5.
(2) Cfr. *Suppl.* XXII, 32.
(3) Cfr. *Suppl.* XXVI, 5.
(4) Cfr. tutto il capitolo XXVI.

sotto il dominio demoniaco, l'anima compresa che, in quanto attività razionale, dovrebbe esserne esente. E in vero, il principio di attività materiale non può aggirarsi che nei limiti dell'opinione; ora l'anima, in quanto dimentica delle cose celesti e caduta in basso verso le terrene, rimane sotto l'influenza dei moti fantastici e materiali, i quali moti, appunto perchè arazionali, la traggono dal campo della verità a quello della opinione: ed appunto sull'opinione si esercita l'insidiosa azione dei démoni. Questi difatti, poichè trovano già il terreno preparato nell'anima che, non essendo diretta dalla ragione, ma dalla fantasia, si lascia facilmente trasportare a false immaginazioni per gli idoli, si giovano di questi falsi movimenti e delle false opinioni che l'anima si forma su sè stessa per « inondarla di strane idee come se fluissero dai simulacri. »

« In tal modo – conclude l'Ubaldi l'esposizione della dottrina contenuta nel suddetto capitolo – mentre (l'anima umana) in forza della sua parte razionale (che dovrebbe effettuare nell'uomo la provvidenza divina) ha interiormente intuiti di previdenza e slanci di provvidenza (cfr. XXVII, 18-20: « e quante volte l'anima di per sè stessa, come che immortale si muove guidata da ragione o prevedendo il futuro o rimediando al presente... » ecc.) e insieme è tratta spontaneamente alla ricerca dell'origine prima e di sè stessa e di quanto sente sorgere nella sua previdente intelligenza e provvidente libertà, avviene che, essendo ormai divenuta inetta a giudicare rettamente, attribuisca sia l'origine propria, sia quella delle proprie sue operazioni razionali, previdenti e provvidenti, agli idoli e cioè ai démoni. » (1)

Questo, in sostanza, Atenagora ha voluto qui affermare: che causa prima ed unica dell'idolatria sono i démoni, i quali operano sempre il male e cercano tutto il possibile per contrastare all'uomo la sua elevazione spirituale: nessun mezzo più adatto nell'applicazione di questa missione deleteria potevano essi trovare che quello di distoglierlo dall'adorazione e dal culto del vero Dio; e, siccome essi stessi non possono farsi adorare come che impossibilitati a compiere miracoli, creano l'idolatria, operando sull'anima umana in modo che questa attribuisca falsamente ai simulacri quel bene che per la sua stessa natura è portata a compiere ed insinuando in essa la credenza nella miracolosità di essi.

Questo concetto dell'origine dell'idolatria dall'azione demoniaca

(1) Cfr. P. Ubaldi, *Op. c.* pag. 125.126, n. 27.

proviene da fonte biblica (1) ed il nostro apologeta non è stato il solo ad attingerlo e svilupparlo. (2)

È da notare però che Atenagora in questa teoria non ha di comune cogli altri apologeti che solo le linee generali, perchè se ne distacca nel modo più assoluto in varii punti, specie nella maniera di spiegare i prodigi dei simulacri. Mentre infatti dalla natura stessa dell'anima e dalle sue operazioni, mediante un acuto esame psicologico, trae la spiegazione dei così detti miracoli degli idoli, ragione principalissima della diffusione dell'idolatria, gli altri apologeti, come Taziano, (3) Tertulliano, (4) Minucio Felice (5) e Lattanzio, (6) partendo dal principio che i démoni non possono fare che il male, opinano che questi, per farsi credere dagli uomini operatori di miracoli, prima li tormentino con malattie, calamità, dolori di ogni genere, poi, cessando di tormentarli, figurino come i veri liberatori di ogni male, mentre in realtà, anche nel restituire all'uomo la sanità coll'allontanarsi, non fanno altro che nuocergli perchè lo traggono in inganno.

Come si vede, la dottrina di Atenagona, di fronte a tanta semplicità, appare assai più razionale e profonda. E la ragione, io credo, bisogna cercarla nell'abito di filosofo che egli non lascia mai; in lui più che negli altri si nota un'attitudine, non solo, ma un gran desiderio di voler dovunque penetrare con la ragione e con la filosofia, di voler tutto vagliare al crogiolo del ragionamento e della logica. « Come egli non limita – osservava il Puech – la filosofia alle stesse esigenze della teologia, ma ha lo spirito aperto a tutte le curiosità della logica e della fisica, così non si contenta di indicare in termini generali l'intervento dei démoni negli affari di questo mondo, ma cerca in quale maniera questo intervento può prodursi e se ne rende ragione per mezzo di una psicologia evidentemente appresa alla scuola dei filosofi e che è in istretta dipendenza da quella degli stoici; ma questa psicologia acquista anche talvolta una tinta speciale ed è associata a delle vedute che richiamano assai da vicino quelle di Taziano. » (7)

(1) Cfr. *Psal.* XIV, 5.
(2) Cfr. JUST., *Dial. c. Tryph.* LV, 2; LXXII, 2.
(3) Cfr. TAZ. c. XVIII.
(4) Cfr. TERTULL., *Apol.* XXII.
(5) Cfr. MIN. FEL., *Oct.* XXVII.
(6) Cfr. LAIT., *Inst.*, II, 15.
(7) Cr. PUECH., *Op. c.* pag. 197-198.

In Atenagora l'angelologia e la demonologia acquistano un valore speciale ed occupano un posto di primaria importanza, perchè su esse, oltre che basare l'origine dell'idolatria, egli impernia tutta la sua dottrina che, come vedremo, costituisce una prova sicura del suo eclettismo filosofico, e nello stesso tempo del suo forte attaccamento alla tradizione ortodossa.

Dottrina della Provvidenza.

Sebbene Atenagora tocchi questo argomento quasi di passaggio, lascia tuttavia capire benissimo l'importanza che la dottrina della Provvidenza ha nella concezione cristiana di Dio e del mondo.

I termini assai incerti e troppo concisi con cui egli si esprime, il suo pensiero espresso a riprese e non sempre identico tra una frase e l'altra, hanno suscitato non poche controversie fra gli studiosi, sicchè ognuno ha creduto di interpretare a modo proprio il pensiero dell'apologeta, facendo nascere persino il dubbio che lo stesso Atenagora abbia avuto ben chiara l'idea d'una Provvidenza divina, quale doveva risultare dal complesso della dottrina cristiana su Dio, il mondo, l'uomo e le creature angeliche.

Una sola cosa egli afferma ripetutamente ed in maniera da non lasciar dubbi di sorta: l'esistenza di una Provvidenza divina che si esplica in due forme: una *generale* ed una *particolare*. « La costituzione degli angeli, egli dice, fu fatta da Dio per provvedere alle cose da lui ordinate e disposte nel mondo, affinchè egli avesse la *piena e generale provvidenza dell'universo* (παντελικὴν καὶ γενικὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν), e la particolare (τὴν ἐπὶ μέρους) l'avessero gli angeli deputati alle cose particolari. » (1)

Il mondo ci offre uno spettacolo di disordine; disordine materiale e specialmente morale, se si ha riguardo all'opera deleteria del principe della materia che dirige ed amministra le cose contrariamente alla bontà di Dio; « ciò, dice Atenagora, rese Euripide impotente a stabilire di chi sia questo governo delle cose terrene... e fece sì che anche Aristotele affermassse essere le cose che sono sotto il cielo non governate da provvidenza. » (2)

Ma questo disordine non è che apparente; in fondo bisogna

(1) Cfr. *Suppl.* XXIV, 26-29 ed anche XXV, 20. *Resurr.*, cap. XVIII c. XIX.
(2) Cfr. *Suppl.* XXV, 15-20.

ammettere sempre qualche cosa che presiede all'universo. Il fatto dei movimenti demoniaci ha dato da sospettare ad alcuni, pur di non poca dottrina, che questo universo stia insieme non secondo un ordine stabilito, ma per caso; costoro però si ingannano e « non sanno che di quanto appartiene alla costituzione di tutto il mondo nulla v'ha di disordinato e di trascurato, ma ogni cosa fu fatta con ragione (λόγῳ), sì che nè anche trasgredisce l'ordine che le è stabilito. » (1)

Ed in realtà non si può ragionevolmente accusare questo genere di Provvidenza che, esercitandosi per le leggi generali che governano il mondo, emana direttamente da Dio e si riduce alla Provvidenza generale, poichè l'ordine che esiste nel mondo è evidente ed Atenagora stesso più volte ha occasione di farlo notare; anzi di questo ordine, che si rivela agli occhi di tutti, si serve come di una prova per risalire all'esistenza di un ordinatore intelligente, a Dio. (2)

Resta a vedere se anche nei casi particolari, per quel che riguarda cioè l'uomo ed il suo destino, l'uso del libero arbitrio e la subordinazione dei mezzi al fine naturale e soprannaturale, quest'ordine non venga turbato da altre cause: se insomma anche nel campo morale il disordine voluto da alcuni non sia piuttosto apparente che reale e la Provvidenza divina non si estenda ugualmente anche ad esso.

Capitano effettivamente agli individui certi mali che a prima vista sembrano ingiusti e contrari all'idea della Provvidenza divina avente cura degli uomini. Per Atenagora questa non è una difficoltà: la spiegazione la trova nell'opera dei démoni.

Questi mali non menomano la Provvidenza divina, essi sono piuttosto effetto dell'azione demoniaca che porta il disordine ovunque: « i movimenti demoniaci derivano dallo spirito nemico e le operazioni (sue) producono questi impeti disordinati, nell'interno e all'esterno eccitando gli uomini quali in un modo quali in un altro, o individualmente o per nazione, partitamente o insieme a seconda dell'influenza della materia e dell'affinità col divino. » (3)

Le nature angeliche, lo ha già detto prima, sono state create per essere ministri di Dio nell'esercizio della Provvidenza; ora anche dopo la caduta, mentre gli angeli rimasti fedeli continuano

(1) Cfr. *Suppl.* XXV, 23.
(2) Cfr. *Suppl.* VI. 16; VII, 3; X, 5; XXI, 13; XXV, 33.
(3) Cfr. *Suppl.* XXV, 26.

nell'ufficio loro assegnato, i démoni non perdettero il loro potere sugli uomini, solo che invece di esercitarlo in bene, lo esercitano procurando loro del male.

Questi angeli cattivi pertanto influiscono sull'uomo *a*) *interiormente* ed *esteriormente* perchè essi, allo stesso modo come ci portano al male mediante tentazioni interne, così, aggirandosi continuamente intorno a noi, possono anche impossessarsi del nostro essere impressionandoci con dei prodigi, come nel caso degli idoli operanti miracoli e prodigi; *b*) *individualmente* o per *nazione,* poichè oggetto dell'azione perversa dei démoni non è solo l'individuo preso isolatamente, ma anche interi popoli e regioni, come per esempio il popolo cristiano perseguitato senza tregua dai pagani.

Inoltre l'azione dei démoni, per quel che riguarda la sua efficacia, è subordinata ad altre condizioni: all'influenza che la materia esercita sugli uomini ed alla affinità che questi hanno con la natura divina.

Occorre qui notare che la poca chiarezza di qualche espressione, come questa su accennata, ha dato occasione al Geffcken di giudicare Atenagora come si giudicherebbe un confusionario qualsiasi che non esita a parlare da pagano e da cristiano, a seconda i casi.

Egli lo accusa di avere introdotto senza motivo la concezione cristiana dei démoni nella dottrina sulla provvidenza (che il Geffcken ritiene affatto stoica) concezione che, secondo lui, manca di fermezza per il linguaggio ambiguo usato dall'Apologeta, il quale ora ritiene essere i démoni creature per natura cattive, giusta il concetto cristiano, ora, come in questo caso, come nature buone e cattive insieme, secondo il pensiero pagano. (1)

Il Geffcken basa il suo giudizio così azzardato su una frase che Atenagora, a dire il vero, ha lasciato un po' allo scuro e su cui avrebbe fatto meglio a darci un po' di luce. « La difficulté – osserva il Puech – est de savoir à qui se rapportent les mots τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας. S'ils se rapportent aux démons, Geffcken a raison. Je crois plutôt qu'ils se rapportent aux hommes; les démons cherchent à incliner les hommes dans le sens de la matière (dans le sens où certains éléments de la nature humaine l'attirent déjà) et à lutter contre la συμπάθεια πρὸς τὰ θεῖα (les forces rationnelles de notre âme, qui l'élèvent vers Dieu). » (2)

(1) Cfr. GEFFCKEN, *Op. c.* pag. 218.
(2) Cfr. PUECH, *Op. c.* pag. 195, n. 1.

L'opinione del Puech ci sembra più logica e più conforme allo spirito del nostro Apologeta e noi l'accettiamo come vera.

Per Atenagora dunque i démoni restano sempre gli spiriti del male e la loro azione sugli uomini verrebbe ad essere una duplice lotta alle due tendenze esistenti nella natura umana, l'inclinazione alla materia e la tendenza al divino, lotta che si esercita sempre in senso contrario agli interessi spirituali dell'uomo. L'azione dei démoni sarà così più o meno efficace a seconda dell'influenza che sugli uomini esercita la materia (κατὰ τὸν τῆς ὕλης λόγον) o l'affinità col divino (καὶ τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας), [1] quella forza cioè che ci spinge verso Dio, quella specie di impulso o di desiderio che ogni uomo sente di avvicinarsi alla divinità. È chiaro però che se i démoni influiscono sull'uomo nel modo sopra detto, non lo determinano per questo necessariamente al male, essendo egli dotato di libero arbitrio; e se nel mondo vediamo un certo perturbamento nell'ordine stabilito da Dio, questo perturbamento che poi in fondo è il male, esiste non perchè voluto da Dio stesso, quasi non avesse più provvidenza delle cose create, ma perchè causato dal cattivo uso del libero arbitrio degli uomini e dei démoni.

Così anche nel campo morale non v'è che un disordine accidentale ed apparente, e coloro che hanno affermato il contrario si sono ingannati perchè, non solo tutto è stato fatto razionalmente e secondo un ordine prestabilito e conservato da Dio provvidente per mezzo di leggi generali, ma l'uomo stesso « conforme a chi lo ha fatto, anch'egli conserva il buon ordine e quanto alla natura della generazione che ha una medesima e comune ragione di procedere, e quanto alla disposizione della forma del corpo che non trasgredisce le leggi impostele, e quanto al fine della vita che resta uguale e comune a tutti; ma riguardo alla sua propria ragione e all'operazione del principe (malvagio) che lo domina e dei démoni che gli tengono dietro, gli uomini chi in un modo, chi in un altro sono trascinati e mossi, benchè tutti abbiano in se stessi la medesima facoltà di ragione. » [2]

Questa teoria della provvidenza, così come è stata esposta da Atenagora, presenta dei punti di contatto con le teorie platoniche ed anche stoiche più in voga in quel tempo. Il concetto, per esem-

(1) Cfr. *Suppl.* XXXI, 29.
(2) Cfr. *Suppl.* XXV, 36-44.

pio, di una provvidenza generale e di una particolare, già esposto anche da Giustino nella sua II^a^ Apologia, (1) è, in sostanza, platonico: Platone infatti ammetteva una provvidenza particolare affidata agli dèi minori, creati da Dio, che egli identifica con gli astri. (2)

Nel complesso poi questa dottrina si accosta a quella stoica e platonica, perchè anche queste giudicano un'apparenza tutto ciò che a prima vista sembra contrastare con l'ordine del mondo; ma quando si tratta poi di vedere quali sono le ragioni di questo apparente disordine, Atenagora se ne stacca senz'altro nella maniera più assoluta, seguendo una teoria puramente cristiana e mettendo avanti l'opera dei démoni.

Alcuni però hanno esagerato nel voler giudicare la teoria di Atenagora solamente da quei punti di contatto con altre dottrine: non pochi illustratori del pensiero dell'Apologeta hanno fatto quasi a gara nel non volere scorgere nella teoria della provvidenza, così come l'espone Atenagora, altro che platonismo o stoicismo.

Il Geffcken per primo l'accusa di aver trascritto in una maniera confusa ed imbrogliata una vecchia teoria stoica; (3) lo Schwartz ed il Puech pare che non si discostino da lui, giudicando la dottrina di Atenagora accomodata da un eclettismo stoico-platonico. Vediamo brevemente come costoro hanno riassunto e ridotto in forma schematica il pensiero dell'Apologeta.

Secondo lo Schwartz, (4) in Atenagora « distinguuntur: I°) summa providentia ipsius dei ad universum mundum pertinens (34, 12: τῶν περὶ τὴν τοῦ... κόσμου σύστασιν οὐδὲν ἄτακτον); 2°) lex naturae qua singulis speciebus certi quidam generationis formae interitus modi praescripti sunt (34, 4: τὸ κοινὸν συστάσεως νόμου λόγου), 3). administratio singularium quae ita instituta est ut daemonibus hominibusque arbitrii sit libertas et summum iudicium recte introducatur (34, 19: κατὰ τὸν ἴδιον ἑαυτῷ λόγον καὶ τὴν... τῶν... δαιμόνων ἐνέργειαν ἄλλος ἄλλως φέρεται καὶ κινεῖται κοινὸν πάντες τὸν ἐν αὑτοῖς ἔχοντες λογισμόν). In his accurate sequitur Athenagoras Platonicorum saeculi alterius p. C. de triplici providentia doctrinam qua divina providentia, Stoicorum fatum vel lex naturae liberum arbitrium (τὸ ἐφ' ἡμῖν) daemonumque imperium miro quodam modo in unum componebantur. »

(1) Cfr. JUST. II *Apol.* v, 2.
(2) Cfr. PLAT. *Tim.* 40, A-B e 41 B-D. FRACCAROLI, *Op. c.* pag. 411.
(3) Cfr. GEFFCKEN, *Op. c.* pag. 218.
(4) Cfr. *Op. c.* Index, pag. 127-128.

Egli dunque ammette una provvidenza generale, una legge di natura ed una provvidenza particolare: la legge di natura poi, dalla quale dipende l'ordine nella costituzione fisica degli esseri viventi, sia riguardo alla conservazione del loro essere, sia nella esplicazione delle funzioni organiche, secondo lo Schwartz, dovrebbe rientrare nella provvidenza particolare.

Il Puech non si scosta dallo Schwartz, difende anzi la di lui opinione che Atenagora faccia rientrare la legge di natura nella provvidenza particolare: « Sans doute – egli scrive – il est surprenant, au premier abord, que les lois d'où dépendent l'organisation et l'évolution des êtres vivants ne rentrent pas dans la providence générale. C'est qu'Athénagore, dans la classification, sépare tout à fait, d'un côté *l'univers, le* κόσμος, *le* πᾶν, de l'autre, *les individus*, objet de la πρόνοια ἐπὶ μέρους; ces individus eux-mêmes se développent, physiquement, selon les lois régulières; mais ils ont chacun sa destinée, son histoire particulière, avec ses hasards apparents qu'il s'agit d'expliquer. » (1)

Nè si contenta di questo, ma cerca anche di spiegare per qual ragione Atenagora abbia ciò fatto, attribuendolo con molta probabilità all'adattamento che egli fece della sua con una teoria stoico-platonica della provvidenza e dei démoni, ricordata da Plutarco: « On trouve dans le traité *de Fato* de Plutarque (chap. IX), une théorie selon laquelle il y a une providence à trois degrés: 1° le Dieu suprême, qui a tout ordonné dès l'origine; 2°) les dieux secondaires qui assurent la conservation et la perpétuité des races, et règlent l'ensemble des affaires humaines; 3°) les démons, qui sont préposés à la surveillance des individus (Cfr. Decharme, *Critique...* pag. 428), Athénagore semble bien avoir en vue une théorie analogue; ce qu'il y a d'obscurité dans son exposé vient peut-être de ce que il n'a pas l'équivalent de ces *dieux secondaires* que Plutarque place au degré intermédiaire entre le Dieu suprême et les démons. » (2)

Paolo Ubaldi non crede di convenire nè con Puech nè con lo Schwartz, perchè, secondo lui, Atenagora fa rientrare la legge di natura nella provvidenza generale, e non approva lo schema proposto da quest'ultimo perchè poco esatto, specialmente nel punto che riguarda la provvidenza di Dio nei suoi rapporti coi *degni* (*ordine di grazia*, come egli lo chiama).

(1) Cfr. Puech, *Op. c.* pag. 193-194, n. 3.
(2) Cfr. Puech, *Op. c.* pag. 194 (nota).

L'esame con cui l'Ubaldi analizza i passi di Atenagora in quistione è assai sottile ed ingegnoso: giova pertanto riportare per intero le sue parole.

Egli prima mette in raffronto i due passi in cui l'Apologeta dice che « Dio ha la piena e generale provvidenza dell'universo, mentre la particolare l'hanno gli angeli deputati alle cose particolari » (cap. XXIV, 27-29) e che la provvidenza particolare « si estende secondo verità e non a capriccio sui degni e tutto il resto è governato per legge di ragione e secondo la comune costituzione della natura » (cap. XXV, 24-26).

« I due passi – dice poi – sembrano contraddittori fra loro. Ma va considerato che al capitolo XXIV Atenagora ha certo davanti a sè quello che il pensiero cristiano più tardi dirà « *ordine di natura* » in cui è giusto distinguere una preordinazione generale posta da Dio e una direzione particolare delle cose al fine, attuata dalle intelligenze angeliche ed umane. Invece al cap. XXV il pensiero dell'Apologeta rimane compiuto dalla sovrapposizione del concetto cristiano dell' « *ordine di grazia.* » E Atenagora scorge subito che, a vero dire, solo quest'ordine ricade nella provvidenza particolare, perchè nell'ordine di natura anche i particolari ricadono sotto una legge generale, in quanto p. e. è legge generale che a certe cose particolari siano deputati certi angeli. » (1)

L'Ubaldi non vede altra via d'uscita per poter abbracciare in uno schema unico tutto il pensiero di Atenagora che ricorrere all'espressione: *provvidenza mediata* per indicare quello che l'Apologeta vorrebbe dire con le parole *provvidenza particolare* nel solo ordine di natura, e *provvidenza immediata* per indicare la provvidenza di Dio in rapporto *ai degni*: « questa, egli dice, è davvero particolare rispetto a Dio, l'altra è bensì particolare rispetto ai singoli angeli che hanno cura delle singole cose, ma rispetto a Dio diventa mediata. » (2)

Per conseguenza propone il seguente schema:

1° Una provvidenza *immediata*. 2° Una provvidenza *mediata*.

L'immediata si distingue in

a) *GENERALE* che riguarda

1° la costituzione e la disposizione generale degli elementi del mondo;

2° la natura dell'uomo.

(1) Cfr. UBALDI, *Op. c.* pag. XXIX (introd.) nota.
(2) Cfr. UBALDI, *Op. c.* pag. XXIX (introd.) nota.

b) *PARTICOLARE* che si svolge sui degni.

La mediata comprende:

1° la direzione delle cose materiali per il raggiungimento del fine per cui furono create mediante la libera azione angelica (sia degli angeli buoni, sia dei démoni);

2) la direzione dell'anima al suo fine mediante i propri atti razionali, intelligenti e liberi.

Non possiamo non essere d'accordo con l'Ubaldi sostenendo che in Atenagora la legge di natura rientra nella provvidenza generale di Dio. Ci sia lecito anzitutto osservare allo Schwartz che Atenagora al cap. XXV, 25 secondo noi, non intende parlare di una legge di natura in quanto che questa riguarda esclusivamente la costituzione fisica degli esseri viventi e presiede, secondo determinate leggi, a tutto il loro sviluppo fisico; con le parole « tutto il resto (cioè tutte le altre cose che non siano i *degni*, obbietto della provvidenza particolare di Dio) è governato per legge di ragione secondo la comune costituzione della natura » (καὶ τῶν λοιπῶν κατὰ τὸν κοινὸν συστάσεως νόμῳ λόγου προνοουμένων) (1) egli sembra che accenni ad una legge di natura, ma intesa però nel senso di una razionalità legislatrice delle cose tutte; nel qual caso questa razionalità legislatrice equivarrebbe sempre all'attuazione della provvidenza generale divina nelle singole cose. (2)

Ma ammesso pure che Atenagora alluda ad una legge di natura che riguardi la sola costituzione fisica degli esseri viventi, lo Schwartz e poi anche il Puech non hanno pensato che non ostante ciascun individuo nel suo sviluppo fisico abbia un destino suo proprio, una storia particolare, con degli apparenti casi fortuiti, un fine speciale da assolvere, questi particolari rientrano tutti in una legge generale secondo la quale ad ogni individuo è assegnato un fine e per la quale ognuno obbedisce ad una legge che diventa particolare solo se si considera applicata ad ogni singolo individuo o a gruppi di individui, ma che cade sempre direttamente sotto la provvidenza sovrana e generale di Dio.

Atenagora poi dice che la provvidenza particolare è esercitata dagli angeli deputati alle cose particolari; ora se la legge di natura

(1) Per la lezione di questo tratto ci siamo attenuti, come sempre, alla edizione dell'Ubaldi. Il passo è veramente un po' oscuro, e sono stati proposti vari emendamenti che però non piacciono all'Ubaldi, il quale dalla stessa lezione del testo trae un senso plausibilissimo. (Cfr. *Op. cit.* pag. 119, n. 25).

(2) Cfr. UBALDI, *Op. c.* l. c.

rientrasse in questo genere di provvidenza, l'ordine di natura negli esseri viventi, la disposizione cioè degli elementi formativi del loro essere fisico in rapporto alle funzioni organiche e vitali, il fine proprio di ciascuno di questi organi, dovrebbero dipendere dagli angeli (tanto buoni, s'intende, che cattivi).

Ma Atenagora questo non dice, anzi afferma recisamente il contrario, dicendo che l'uomo fisicamente considerato, per quanto cioè riguarda la natura della generazione, la forma del corpo, il fine della vita ecc. ecc. *conserva il buon ordine* (εὐτάκτως ἔχει) e lo conserva perchè Dio così vuole (κατὰ μὲν τὸν πεποιηκότα); rispetta insomma l'ordine da Dio stabilito per tutte le cose da lui create, e rientra quindi nella provvidenza generale; ma in quanto considerato come essere morale e spirituale, dotato di libero arbitrio, è mosso e trascinato in diverso senso dagli spiriti malvagi in modo però da restar sempre libero di seguire gl'impulsi degli angeli buoni o i movimenti perversi di quelli cattivi; ed in questo senso è chiaro che l'uomo, dovendo dirigere la propria anima al suo fine mediante i propri atti razionali e liberi, rientra sotto la provvidenza particolare. (1)

Lo schema poi che l'Ubaldi ci propone è di gran lunga più perfetto di quello dello Schwartz, e noi lo accettiamo nelle sue linee generali. Se non che anch'esso, nei suoi particolari, non è esente da qualche difetto. L'Ubaldi, secondo noi, ha assai sottilmente analizzato il pensiero, purtroppo molto oscuro, dell'Apologeta; ma ha fatto dire ad Atenagora un po' più di quello che forse questi avrà voluto dire nella *Supplica*.

Si trova pienamente nel vero quando asserisce che l'Apologeta al cap. XXV corregge quel che prima ha detto nel capitolo precedente, mercè la sovrapposizione del concetto cristiano « dell'ordine di grazia » che completa, distinguendosene, quello di natura; è evidente pure che, mentre l'un ordine resta nella provvidenza particolare, l'altro rientra in quella generale: ma poi introduce una

(1) Cfr. *Suppl.* XXV, 26-44. Perchè non rimanga alcun dubbio sul pensiero di Atenagora, che in questo caso è assai chiaro, è bene notare che nel testo greco questa distinzione dell'uomo considerato nella sua struttura e funzioni fisiche e nel suo lato morale e razionale, è marcata ottimamente dalla collocazione, probabilmente studiata, dei due δέ e del μέν Il testo dice: « ὁ δὲ ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὸν πεποιηκότα καὶ αὐτὸς εὐτάκτως ἔχει..... κατὰ δὲ τὸν ἴδιον ἑαυτῷ λόγον..... ἄλλος ἄλλως φέρεται καὶ κινεῖται »; nel quale caso il secondo δέ, come del resto è uso comune in tutta la classicità greca, denota opposizione al. μέν e questa opposizione comunica a tutta la frase di cui fa parte il μέν stesso.

nuova distinzione in *provvidenza immediata* e *provvidenza mediata;* la quale naturalmente ha la sua ragione di essere in quanto ci fa meglio comprendere le relazioni tra Dio provvidente e le cose create, ma non può certo sostituirsi alla divisione della provvidenza espressamente formulata da Atenagora stesso, in *generale* e *particolare*, altrimenti si correrebbe rischio di attribuire all'Apologeta cose che egli non ha mai scritto nè voluto scrivere, e, per amore di metter la luce dove invece c'è troppo buio, di far dire ad uno scrittore del II secolo cose che, rispetto ai tempi, potrebbero essere un'anticipazione storica.

Pertanto lo schema che noi proponiamo è il seguente:

PROVVIDENZA DI DIO (τοῦ θεοῦ πρόνοια) che si distingue in due specie: *generale* e *particolare*.

1°) *Provv. generale* (παντελικὴ καὶ γενικὴ πρόνοια) che si esercita:

a) Su tutto il mondo materiale (costituzione e di disposizione generale degli elementi del mondo (τοῦ παντὸς κόσμου σύστασις) c. XXV, 33-35.

b) Ugualmente su tutti gli uomini (ἐπ' ἴσης ἡμῖν) riguardati però nella loro costituzione fisica [quanto alla natura della generazione (κατὰ τὴν γένεσιν φύσει), alla disposizione della forma del corpo (τῇ κατὰ τὴν πλάσιν διαθέσει), al fine della vita (τῷ τοῦ βίου τέλει)] c. XXV, 36.

2°) *Provv. particolare* (πρόνοια ἐπὶ μέρους) che si esercita:

a) direttamente sui degni (ἐπὶ τοὺς ἀξίους) c. XXV, 25.

b) indirettamente (mediante l'azione angelica) sugli uomini riguardati nel loro lato morale, in quanto hanno un'anima che tende al suo fine mediante atti razionali e liberi (κατὰ τὸν ἴδιον ἑαυτῷ λόγον) XXV, 41.

Il quale, secondo noi, sembra rispecchiare, nella sua semplicità, più fedelmente il pensiero di Atenagora. Dove è facile anche ve-

dere che la provvidenza generale è direttamente esercitata da Dio per le leggi generali che presiedono al mondo ed agli uomini; mentre quella particolare si esercita direttamente solo sui degni e, per mezzo degli angeli, sugli uomini tutti, in quanto dotati di natura razionale e di libero arbitrio.

Ci si potrebbe osservare: dato che Atenagora ha già detto prima che la provvidenza particolare è affidata agli angeli, i degni o l'« ordine di grazia, » per usare le riuscitissime parole dell'Ubaldi, non dovrebbero essere obietto indiretto della provvidenza particolare di Dio?

Lo ripetiamo ancora una volta: Atenagora è stato poco felice nell'esposizione della teoria sulla Provvidenza; non che egli si contraddica, ma il suo pensiero, come già s'è detto, espresso a riprese, viene sovente modificato a solo discapito però della chiarezza e non del contenuto sostanziale. Così, mentre prima al cap. XXIV dice che gli angeli furono creati per presiedere alla provvidenza particolare delle cose, poi (cap. XXV) modifica questo concetto e dalla provvidenza particolare, esercitata per mezzo degli angeli, esclude i degni, che restano sempre oggetto di provvidenza particolare, ma esercitata però direttamente da Dio. Non sarebbe quindi esatto concludere con l'Ubaldi: « Atenagora scorge subito che a vero dire solo quest'ordine (ordine di grazia = degni) ricade nella provvidenza particolare, » (1) perchè se così fosse la contraddizione apparente che egli cerca di spiegare, e giustamente, per la sovrapposizione di un pensiero posteriore integrativo del primo, resterebbe invece reale, ed avrebbe allora ragione il Geffcken (2) di dire che la teoria della provvidenza in Atenagora degenera in una strana confusione e vera contraddizione.

Infatti se solo i degni cadessero sotto la provvidenza particolare, invano Atenagora direbbe che gli angeli sono deputati a questa provvidenza, poichè tale provvidenza particolare che si estende secondo verità e non a capriccio sui degni è esercitata direttamente da Dio senza alcuna mediazione angelica; onde nessuna mansione resterebbe alle creature angeliche.

(1) Cfr. UBALDI, *Op. c.* pag. XXIXX (nota). È da notare per altro che l'espressione dell'Ubaldi considerata non isolatamente, ma nell'insieme dello schema da lui proposto, è esatta, perchè conseguenza della maniera come egli ha distinto la provvidenza, sostituendo alla divisione in generale e particolare di Atenagora quella in mediata ed immediata e distinguendo poi quest'ultima in generale e particolare.

(2) Cfr. *Op. c.* pag. 218.

Atenagora invece dice espressamente il contrario. Dunque se un compito è assegnato agli angeli nell'esercizio della Provvidenza divina, questo non può riguardare altro che l'essere libero e razionale, il quale perciò rientra anch'esso nella provvidenza particolare indiretta.

In conclusione Atenagora ci ha dato della Provvidenza una teoria alquanto oscura. Si vede chiaro in essa che a lui non dovevano essere estranee le teorie platoniche e stoiche, come d'altra parte appare evidente lo sforzo di liberarsi da queste teorie, fino allora quasi universalmente accettate, dalla parte importante che egli assegna alle creature angeliche.

Nè poteva essere diversamente. Anche i pagani si erano elevati al concetto di un Dio provvidente: la trascendenza però in cui presso di loro era collocata l'essenza divina, richiedeva necessariamente la mediazione di altri esseri onde effettuarsi questa opera tutrice di Dio sul mondo.

Platone e Plutarco l'hanno risolta mediante l'intervento di certi dèi secondarii che presiedono allo sviluppo ed alla conservazione della specie. Atenagora non poteva parlare di dèi secondarii, e però ricorre all'azione angelica. Egli si stacca quindi dai pagani e non è vero che, come vorrebbero il Geffcken, lo Schwartz ed in parte anche il Puech, accomodi le teorie pagane a quella cristiana; chè anzi, appunto per volersi rendere del tutto indipendente da loro, egli cade in qualche oscurità; la quale del resto non impedisce che nelle linee generali la sua teoria sulla Provvidenza ci appaia più conforme alle esigenze della concezione cristiana di Dio e del mondo.

E poi non bisogna neppur dimenticare che siamo ancora all'inizio della teologia: quello che Atenagora ha lasciato scritto sulla Provvidenza è sufficiente per mostrarci i passi che con lui ha fatto questa nuova scienza.

È già troppo per uno scrittore del II secolo essersi elevato alla concezione ortodossa di un Dio che, in quanto creatore dell'universo, è anche provvidente, e l'aver distribuito questa provvidenza in diversi ordini, secondo che essa si esercita direttamente o per mezzo di appositi ministri sul mondo fisico e su quello morale; tanto più che tale teoria, come base, resterà di modello anche nei secoli posteriori, nei quali appariranno solo modificati quei punti oscuri o incerti che probabilmente il nostro apologeta lasciò tali per paura che l'amore dell'investigazione non lo conducesse fuori dell'ortodossia.

Antropologia.

Assai interessante fra le dottrine di Atenagora è l'idea che egli si forma dell'uomo, oggetto principale della creazione e della Provvidenza divina.

Tutti gli apologeti distinguono nell'uomo due elementi: l'anima ed il corpo. Lo stesso Giustino che nel trattato sulla Resurrezione, (1) come appare da qualche frammento, sembra voglia appigliarsi ad una distinzione tricotomica, (2) nell'insieme poi delle altre sue opere (3) si mostra favorevole all'opinione comune.

Evidentemente Atenagora non si scosta da loro; per lui l'uomo, oltre ad essere l'opera più perfetta uscita dalle mani del creatore, dotato di una natura superiore a tutte le altre nature create, imperatrice anzi di esse, (4) è quasi una emanazione stessa della divinità; emanazione non nel senso stoico e panteistico, ma in quanto nella sua parte razionale partecipa quasi della natura divina.

L'uomo – egli dice – è immagine di Dio ed ha una mente creatrice delle cose. (5) Dove meglio si riflette l'immagine di Dio è nell'anima. Di essa Atenagora parla come di una cosa la cui esistenza non ha bisogno di dimostrazione: partendo dal principio che l'uomo è un composto di anima e di corpo, (6) egli naturalmente non confonde l'una con l'altro e, dovendo assegnare alla prima una preeminenza sull'altro, riconosce all'anima una certa superiorità, derivante dalla sua stessa natura.

Per lui l'anima è un puro spirito (πνεῦμα καθαρόν), (7) in sè stessa poi e nelle sue relazioni col corpo ha delle prerogative spe-

(1) Di questo trattato ci sono rimasti appena tre frammenti che K. Holl ha pubblicato nel *Texte u. Unters.*, v B. 2 heft. Leipzig, 1899, pag. 36 49 ed il cui contenuto è stato illustrato dallo Zahn: *Zeitschrift f. Kirchengesch.* viii, 2 e segg.

(2) Il passo più esplicito è questo: οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος (framm. *De Resurr.* cap. x), dove si direbbe che il corpo è la casa dell'anima e l'anima la casa dello spirito. Ma forse che qui per πνεῦμα bisogna intendere lo spirito di Dio, il principio della vita soprannaturale (Cfr. Tixeront, *op. c.* pag. 258-259).

(3) Cfr. Just., *De Resurr.* vii, I *Apol.* viii; II *Apol.* x, *Dial.* c. *Tryph,* cv, 3-5.

(4) Cfr. Atenagora, *De Resurr.* 62, 1.

(5) Cfr. *De Resurr.* 62, 15.

(6) Cfr. *De Resurr.* 58, 32; 65, 25.

(7) Cfr. *De Resurr.* 63, 20.

ciali: anzitutto è razionale (λογική), (1) mentre il corpo di per sè non è capace di giudizio o di razioncinio; essa poi è incorruttibile (ἄφθαρτος), (2) impassibile, (3) per sua natura priva di appetito, moto, impeti, (4) poichè tutto ciò che costituisce movimento disordinato e arazionale, come la cupidigia, il desiderio, il dolore ecc. ha la sua origine nel corpo, (5) e l'anima, sebbene ad esso unita, essendo al di sopra delle cose materiali, non si lascia trasportare o influenzare da tali movimenti. (6)

All'anima Atenagora attribuisce ancora l'immortalità, come conseguenza della sua natura spirituale, e l'eternità, sebbene con qualche riserva. Ma come egli spiega l'unione e le reciproche relazioni tra anima e corpo nell'uomo?

Il nostro apologeta anche in questo punto mostra di avere idee chiare e precise, sebbene non poche volte sembra contraddirsi. L'anima ha una preeminenza sul corpo, essa quindi lo regge e governa; (7) d'altra parte però essa stessa è adattata alle esigenze ed alle affezioni del corpo, (8) quindi il dominio che vi esercita si riduce ad una azione inibitiva, in quanto ne modera e razionalizza gli affetti e le passioni (9) e ne disciplina i movimenti conformi alla sua natura. Se non che l'anima, così concepita, rimane qualche cosa di distinto e nettamente separato dal corpo: se essa, come dice Atenagora, oltre ad imporsi al corpo col suo governo, non viene toccata dai peccati e dalle voluttà della carne; (10) se, in quanto al disopra delle cose sensibili e materiali, non ne subisce influenza alcuna; (11) se l'anima insomma vive una vita propria ed in tanto ha relazione col corpo in quanto ha da esercitare su di esso un dispotismo coercitivo della natura materiale cui è stato dotato, come spiegare l'unità dell'individuo, la sua personalità, l'unità della natura umana?

Si sarebbe in diritto di domandare ad Atenagora se l'unione dell'anima e del corpo sia per lui accidentale o sostanziale.

(1) Cfr. *De Resurr.* 59, 6; 73, 18; 75, 1.
(2) Cfr. *De Resurr.* 75, 15.
(3) Cfr. *De Resurr.* 74, 7.
(4) Cfr. *De Resurr.* 74, 20.
(5) Cfr. *Suppl.* XXVII, 8.
(6) Cfr. *De Resurr.* 75, 32.
(7) Cfr. *De Resurr.* 59, 6; 66, 32.
(8) Cfr. *De Resurr.* 65, 31.
(9) Cfr. *De Resurr.* 63, 2.
(10) Cfr. *De Resurr.* 70, 31.
(11) Cfr. *De Resurr.* 75, 32.

All'apologeta non è sfuggita la difficoltà. Egli ha già detto che l'anima, da Dio dotata di natura diversa da quella del corpo, è tuttavia adattata alle esigenze di esso: per voler essere ancora più chiaro e per evitare che il suo pensiero si interpretasse come un vero e proprio dualismo, recisamente afferma che, non ostante l'anima sia nettamente distinta dal corpo e per la sua natura e per le sue funzioni, non ne è però nettamente separata, perchè essa nella sua unione col corpo, che è unione sostanziale, non accidentale, forma un tutto unico: l'uomo, le cui azioni spirituali o materiali emanano da un'unica e comune natura, dalla natura umana. Le passioni, egli dice, le virtù, i vizi, i moti di qualunque genere, sia razionali sia arazionali, appartengono non all'anima sola nè al corpo solo, ma a tutto l'uomo. (1)

Contradizione nel pensiero di Atenagora non ce n'è; poichè, se altrove dice che l'anima, essendo al di sopra delle cose sensibili, non viene toccata dalle azioni materiali del corpo, si è perchè allora intende riferirsi alla sua natura considerata in sè stessa, la quale, come spirituale, nulla ha di comune con tutto ciò che è materiale; ma quando si tratta di cercare le origini delle azioni umane, è chiaro che egli non può fare a meno di affermare che l'anima subisce anche l'influenza del corpo e che la responsabilità delle azioni, tanto spirituali che materiali, cade egualmente sul corpo e sull'anima.

Atenagora insomma non fa dell'anima e della natura umana una trattazione separata e completa, sviluppando tutti gli argomenti necessari alle varie questioni che essa implica; egli ne parla qua e là e per via di accenni in tutta la sua opera. Ora, come da questi accenni sparsi non è tanto facile ricostruire per intero il suo pensiero, così non bisogna neanche adombrarsi se qualche espressione a prima vista non si accorda col contenuto di un'altra; tanto più che in quasi tutti gli apologeti accade sovente di notare questo fatto, che non poche espressioni, isolatamente prese, sembrano in opposizione tra loro, mentre poi, collocate al loro vero posto e messe in relazione con tutto l'insieme dello svolgimento, si completano, correggendosi ed integrandosi a vicenda.

Da Atenagora dunque l'anima è concepita come vera sostanza; e l'unione di essa al corpo è sostanziale. Egli non dice in quale parte dall'organismo si localizzi; e questa è una prova indiretta

(1) Cfr. *De Resurr.* 74, 24; 75, 10.

che l'apologeta riconosce in essa il principio informatore del corpo, ciò che gli comunica la vita e l'attività, ciò che Aristotele ha chiamato forma sostanziale. E che tale concetto, il quale più tardi prenderà largo svolgimento nella filosofia scolastica, sia anche quello di Atenagora, lo comprova ancora l'accenno che egli fa all'adattamento dell'anima all'esigenze del corpo. (1) Ogni anima è destinata ad informare un dato corpo, quello e non un altro; col corpo che essa informa viene a costituire una personalità unica, un individuo, e l'anima di una persona non ha nulla di comune con quella di un'altra, se si eccettua la natura.

Questo principio d'individualità, sebbene non espressamente formulato, si delinea però abbastanza evidente dall'insieme delle sue opere ed ha il suo coronamento nel trattato sulla Resurrezione.

L'uomo, composto di anima e di corpo è, per tal modo, un essere razionale, intelligente, partecipe quasi della natura divina, (2) e, per conseguenza, elevato al disopra delle altre nature create: (3) tutto ciò in forza dell'anima, dotata di giudizio razionale (ψυχὴ λογική). (4) Questa superiorità della natura umana fa sì che l'uomo abbia in sè non soltanto la capacità di giudicare e di percepire le cose sensibili ed intelligibili, (5) ma anche di elevarsi alla conoscenza di Colui che creò queste cose (6) e di ammirarne e contemplarne la grandezza. (7) Per mezzo dell'anima insomma l'uomo può arrivare alla comprensione delle cose più difficili, sebbene poi lo stesso Atenagora aggiunga che in tale caso occorre anche l'aiuto divino, non potendo l'anima da sola oltrepassare certi limiti. (8)

E infatti, quantunque spirituale, essa va pure soggetta a movimenti irrazionali; specialmente quando subisce le influenze della fantasia o quando si lascia trasportare dalle opinioni (δόξαι); non solo, ma anche lo spirito della materia può esercitare in essa un'azione restrittiva della sua stessa potenzialità spirituale e trascinarla giù in basso verso le cose sensibili e materiali; nel quale caso avviene nell'uomo la prevalenza della parte sensibile su quella razionale, del corpo sull'anima, in modo da provocare movimenti,

(1) Cfr. *De Resurr.* 66, 31.
(2) Cfr. *De Resurr.* 62, 15.
(3) Cfr. *De Resurr.* 62, 1.
(4) Cfr. *De Resurr.* 78, 60.
(5) Cfr. *Suppl.* XXXVI, 23.
(6) Cfr. *Suppl.* XIII, 10.
(7) Cfr. *De Resurr.* 66, 20.
(8) Cfr. *Suppl.* VII, 10; XXII, 71.

che, non ostante prodotti dall'anima o per mezzo dell'anima, sono tuttavia contrari alla sua natura spirituale. (1) Atenagora dunque colloca l'anima ad eguale distanza da Dio e dalla materia, le assegna un posto intermedio ed una funzione che porta l'impronta dei due mondi, quello spirituale e quello materiale, in quanto la prima è posseduta in forza della propria natura, la seconda le viene comunicata dall'unione sostanziale col corpo.

Ancora una volta non è poi difficile vedere nel nostro apologeta l'influsso del platonismo. Per Platone il concetto dell'anima nel dualismo della sua dottrina delle idee, acquista un valore speciale e rappresenta un problema fondamentale in tutto il suo sistema.

Secondo il concetto di Platone l'anima, intesa nel senso scientifico, significa da una parte l'elemento vitale, ciò che possedendo il moto per sè lo comunica ad altri, dall'altra. ciò che percepisce, conosce, e vuole. In quanto principio della vita e del movimento, l'anima resta sempre confinata nel mondo inferiore sensibile, ma in quanto dotata di conoscenza si eleva e compartecipa delle idee del mondo della realtà; e però Platone le concede un posto intermedio tra il mondo del divenire e l'essenza immutata delle idee, riconoscendole implicitamente anche l'immortalità, e, nell'accenno all'unità sostanziale che l'anima dimostra nel governo del corpo, egli considera in essa un elemento razionale (λογιστικόν, νοῦς) per cui ha contatto col mondo delle idee ed è sede del sapere, ed un elemento irrazionale (ἐπιθυμία) che corrisponde al mondo delle percezioni e per cui entra in contatto con le cose sensibili. (2)

Atenagora naturalmente, se accetta questa doppia considerazione della anima sotto l'aspetto razionale e irrazionale, distinzione che in lui non menoma però la di lei natura, lo fa solo limitatamente ed in linea generale, senza giungere alle conseguenze cui giunge Platone.

Questi, difatti, vide nell'anima diversi elementi e, in base ad essi, la distinse in due specie, corrispondenti alle sue forme di attività, assegnando poi l'immortalità solo alla parte razionale; (3)

(1) Cfr. *Suppl.* XXVII.

(2) Cfr. PLAT., *Fedro,* pag. 245; *Fed.* p. 107; *Leggi,* c. X, pag. 896; *Gorgia,* pag. 523 segg.; *Rep.* 615 segg.

(3) Veramente in Platone non è messo bene in chiaro se queste forme fondamentali di vita psichica siano da intendersi come gradazione dell'elemento psichico oppure come vere forme distinte di attività, emananti da diversi principii. Il fatto però che nel *Timeo* egli descrive persino la composizione delle parti dell'anima e assegna l'immortalità solo alla parte razionale, c'induce a propendere per questa seconda ipotesi.

Atenagora invece riconosce nell'anima solo due diversi aspetti di una medesima natura, aspetti che si delineano indirettamente, secondo che la sua attività, sempre spirituale, si accosta ora alle cose materiali ora alle cose intelligibili, e, per conseguenza, assegna l'immortalità a tutta intera l'anima.

All'uomo Atenagora riconosce il libero arbitrio nella scelta del bene o del male, (1) e, come gli altri apologeti, (2) mettendo in evidenza la libertà umana di fronte al determinismo più assoluto di tutti gli altri esseri inferiori, impernia su essa tutte le sue dottrine morali riguardanti la grazia e la responsabilità, soggetta a sanzione, delle azioni umane. Anche gli angeli sono dotati di libero arbitrio; ma, sebbene egli dica che le nature angeliche con l'uomo hanno in comune questa libertà di scelta, tuttavia si vede chiaro che altra è la libertà angelica, altra quella umana.

La libertà umana può essere influenzata dall'azione degli angeli cattivi e dei demoni, che determinano gli uomini ad agire chi in un modo chi in un altro; (3) questa determinazione per altro non è necessaria, ed Atenagora stesso ha cura di avvertirlo, notando che l'azione dei demoni si riduce ad un eccitamento interno od anche esterno, individuale o collettivo, più o meno efficace secondo che ha più o meno forza di affievolire l'atto intellettivo che precede quello volitivo in cui si manifesta la libertà stessa. (4) « I démoni insomma, osserva l'Ubaldi, possono offuscare la visione lucida della realtà delle cose, e pur con l'esercizio della ragione, col ragionamento, l'uomo può seguire ciò che in realtà è solo un'illusione di verità. » (5) La libertà umana è in tal guisa salvaguardata anche nell'intervento demoniaco: la stessa azione di grazia che Dio esercita sui degni, non menoma punto tale libertà, giacchè Egli non costringe nè preelegge, ma aiuta colui che volontariamente gli si rivolge.

Nè Dio nè i demoni in senso proprio hanno dominio alcuno sull'uomo in quanto dotato di libero arbitrio. Benchè Atenagora non lo dica espressamente, è chiaro che egli può sottrarsi, purchè lo voglia, tanto all'impulso della grazia che viene da Dio, quanto al mal volere e agli inganni degli angeli perversi.

(1) Cfr. *Suppl.* XXIV, 29.
(2) Cfr. JUST. I *Apol.* XXVIII, 3; LXI, 7-10; II *Apol.* XV, 2; *Dial. c. Tryph.* CII, 4; TAZIANO, VII; TEOFILO, II, 27.
(3) Cfr. *Suppl.* XXV, 42.
(4) Cfr. *Suppl.* XXV, 27.
(5) Cfr. P. UBALDI, *Op. c.* pag. 121, n. 42.

Il problema della libertà umana come non è nuovo per Atenagora, che segue nel trattarlo i suoi predecessori e contemporanei, così non lo è neppure per il cristianesimo il quale lo trovò già elaborato dalla filosofia.

I primi accenni a tale problema si trovano già nelle riflessioni morali sul giusto e sull'ingiusto di Socrate, sviluppate poi anche da Aristotele, (1) e gli argomenti, in prevalenza etici, non escono quasi mai fuori dal campo psicologico. È noto come Socrate, in armonia con la sua concezione intellettualistica, non facesse della libertà se non una questione etica, basandola sulla conoscenza; per lui la libertà era radicalmente costituita dall'atto intellettivo; la volontà restava in assoluta dipendenza del sapere. Platone invece rivendicò all'uomo la libertà di scelta (2) e si ebbe così un doppio concetto della libertà; una, diciamo così, etica, morale, l'altra psicologica. Con Aristotele il concetto della libertà di scelta raggiunse il massimo della perfezione. (3) D'altra parte però caddero nel determinismo gli stoici: l'uomo per loro, come tutti gli altri esseri animati, era determinato, nell'intera sua conformazione interna ed esterna ed in ogni sua passività, dalla forza vitale dell'universo.

Ad Atenagora, studioso della filosofia e cultore in modo speciale del platonismo e dello stoicismo, non potevano essere ignote tutte queste maniere di concepire la libertà umana; era d'altro canto naturale che l'intellettualismo socratico, di già tramontato, e contenente anche i germi del determinismo, non lo allentasse punto. Lo stoicismo, che egli altre volte aveva tentato di adattare, persino nelle sue concezioni più fondamentali, alle dottrine del cristianesimo, questa volta gli riusciva pericoloso; mantenne quindi in comune con esse solo il punto di partenza, poichè anche gli stoici trovavano motivo di esigere, anche a costo di contraddizione, la libertà umana nel vivo sentimento di responsabilità che caratterizza la loro morale; ma non potè seguirne la teoria, perchè questa distruggeva la libertà nel tempo stesso che voleva precisarne l'essenza.

Nel concetto platonico e aristotelico della libertà, intesa come libertà di scelta e di volizione, egli trovò invece la vera teoria,

(1) Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* III, 1-8.
(2) Cfr. PLÀT. *Rep.* V. pag. 617 segg.
(3) Cfr. ARISTOT. *De anima,* IV, pag. 686 A.

quella che meglio si prestava alla soluzione dei problemi morali ad essa connessi e da essa dipendenti.

Non senza una ragione egli infatti distingue nell'uomo un ordine fisico ed uno morale; il primo governato dalle leggi divine che presiedono alla generazione, allo sviluppo, alla forma del corpo ed alla fine della vita, leggi che sono fisse ed immutabili; l'altro sotto l'ampio dominio della libertà, alla quale soltanto spetta, coadiuvata in certi casi dalla grazia, il compimento del destino morale, checchè ne sia dell'opera demoniaca, non mai decisiva in ordine alla libertà umana. (1)

E, sempre secondo il pensiero platonico ed aristotelico, egli fa consistere la essenza della libertà non nell'atto intellettivo, ma nell'azione della volontà, la quale del resto, secondo il concetto cristiano, è indipendente persino da Dio stesso, suo creatore, e non suscettibile di coercizione alcuna.

Le idee che Atenagora si è formate sulla natura dell'uomo e sul libero arbitrio sono altrettanto chiare quanto confuso e poco determinato si presenta il pensiero di Taziano. (2)

Benchè esposte sotto forma incidentale e secondaria, queste due dottrine hanno in lui una importanza capitale: nel trattato sulla Resurrezione, specialmente, esse fanno da base a tutte le varie argomentazioni e dimostrazioni e sono come un punto di partenza logico dal quale, con successive deduzioni, si traggono le conclusioni più importanti che riguardano gli ardui problemi del destino riservato all'uomo nell'altra vita.

Un'altra ragione per cui Atenagora, e con lui tutti gli altri apologeti, insiste sull'esistenza della libertà umana, è la lotta che egli deve fare allo gnosticismo che l'ha negata, e la spiegazione dell'esitenza del male nel mondo. Tanto l'uomo che il mondo in genere non sono in sè stessi nè buoni nè cattivi; intanto è innegabile che esiste anche il male; Atenagora non trova altra soluzione al problema che la libertà umana.

Ad essa attribuisce non solo la caduta originale di Adamo e di Eva, primo principio di ogni male, ma ancora tutte le irregolarità alle leggi che governano l'uomo stesso ed il mondo, nelle quali appunto consiste propriamente il male.

(1) Cfr. *Suppl.* XXV, 36-44.
(2) Cfr. PUECH, *Op. c.* 166 e segg.

Immortalità dell'Anima. - Destino dell'Uomo.

Se diamo uno sguardo rapido alla dottrina dell'immortalità dell'anima degli scrittori cristiani del II° secolo, ci accorgiamo subito che non tutti gli apologeti adoperano il medesimo linguaggio. Mentre l'epistola a Diognete (1) ed Atenagora parlano di un'anima naturalmente immortale, Giustino, Taziano e Teofilo mostrano una certa ripugnanza a considerarla tale per natura e preferiscono attribuirne l'immortalità alla espressa volontà di Dio. Questo fatto è in intima relazione con quello che più volte abbiamo avuto occasione di dire sull'influenza della filosofia, specie la platonica, nell'apologetica ed in modo particolare in Atenagora, e sarà messo ancor più in evidenza dall'esposizione della dottrina del nostro apologeta e dal suo confronto con quella di Giustino, Taziano e delle scuole filosofiche pagane.

S'è visto che Atenagora attribuisce all'anima una natura spirituale, in completa opposizione con la natura affatto materiale del corpo, dalla unione sostanziale dei quali risulta il composto umano, anello intermedio tra gli esseri celesti e le altre cose create, grazie a questa doppia natura. Ma quest'uomo ha una esistenza limitata: colla morte egli cessa di esistere del tutto, oppure partecipa a un'altra vita?

L'anima dopo la dissoluzione del corpo continua ancora nella sua esistenza? E se questa nuova vita realmente esiste, è dessa eterna o temporanea?

Tutte queste domande, che sorgono spontanee nella mente di chiunque voglia, anche superficialmente, considerare il problema umano, per Atenagora sono altrettanti quesiti cui partitamente cerca di dare risposta.

Che gli uomini abbiano a chiudere con la morte questa vita terrena, è cosa che non ha bisogno di dimostrazione: il fatto innegabile è riconosciuto da tutti. Ma è da notare che, mentre non pochi, anche fra gli scrittori cristiani, dimostrano necessaria l'immortalità dell'anima per il fatto che esiste un'altra vita nella quale, non potendo perdurare il corpo, che evidentemente si dissolve,

(1) Cfr. c. VII, 8.

deve continuare l'altro elemento che costituisce l'uomo, Atenagora parte dalla via opposta.

Egli, naturalmente, ha appreso dalla rivelazione tanto la dottrina dell'immortalità dell'anima quanto quella della vita futura; ma dovendo farne una dimostrazione razionale, preferisce parlare più da filosofo che da teologo, e considera la vita futura conseguenza necessaria della perdurazione dell'anima. (1)

Dell'immortalità dell'anima egli parla come di una cosa che va da sè (2) e non aggiunge altro, nè si dilunga in prove; questa per lui deriva necessariamente dalla sua natura spirituale, della quale ha già dato sufficienti spiegazioni.

L'anima ha da essere immortale perchè essa è incorruttibile ed impassibile; (3) mentre il corpo si dissolve per la legge stessa che porta insita alla sua natura, l'anima sopravvive e partecipa dell'eternità.

Atenagora sembra a prima vista che, mettendosi in opposizione con Giustino, con Taziano e la maggior parte degli altri apologeti, voglia in questa quistione tanto delicata, abbandonare la tradizione cristiana e passare completamente dalla parte della filosofia.

La speranza in una beatitudine celeste si presenta nel pensiero platonico sotto una doppia forma. Il soggiorno nelle isole Fortunate rappresentava una fase intermedia di questa vita beata e non costituiva il grado supremo nel quale avrebbe dovuto consistere l'immortalità delle anime. (4)

Le anime più perfette devono invece salire più in alto, nel regno delle cose sovracelesti. (5) Per Platone l'esistenza immortale dell'anima si estende ugualmente oltre i due limiti della vita terrena; nella preesistenza è da cercare la colpa per cui l'anima è ricacciata nel mondo sensibile; nella postesistenza la sua sorte dipende dal punto in cui durante la vita terrena si è resa libera dalla cupidigia del senso e si è rivolta alla sua missione più elevata, alla conoscenza delle idee. (6)

(1) Cfr. *Suppl.* XXXVI, 6-10.

(2) Cfr. *Suppl.* XXVII, 19; XXXI, 29; XXXVI, 6; *De Resurr.* 63, 17; 65, 25; 67, 7; 73, 18.

(3) Cfr. *De Resurr.* 59, 6; 73, 18; 75, 1; 75, 15.

(4) Cfr. PLAT. *Gorgia,* 524 A.

(5) Cfr. PLAT. *Fedone,* 113, D. E: 114 A. C; *Rep.* 614 C. *Fedro,* 249 A. Cfr. anche WEIL., *Etudes sur l'antiquité grecque,* pag. 67-68.

(6) Cfr. WILDENBAND, *Storia della Filosofia* (trad. ital. Zaniboni) Sandron, Napoli 1910, vol. I, pag. 155.

Sicchè l'immortalità platonica, poichè ha la sua origine nell'essenza stessa dell'anima, conduce ad una certa uguaglianza di questa con Dio. Giustino e Taziano, volendo evitare tale conseguenza, si schierano contro di lui ed attaccando il noto passo del Fedro (1) dove il filosofo sostiene questa teoria, proclamano che l'anima non è immortale, partecipa bensì dell'eternità per espressa volontà del creatore.

Giustino così ragiona: (2) Se l'anima è immortale per natura, evidentemente è anche non generata; ora solamente Dio non è generato e non ha principio. Se l'anima avesse questo privilegio, parteciperebbe dell'essenza divina, sarebbe, per usare le parole di Platone, (3) una parte dello spirito sovrano (τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος); cadrebbe ogni distinzione fra Dio e creature. L'anima invece è creata e, per conseguenza, mortale per sua natura; ma siccome la legge morale esige dopo morte una sanzione, Dio per sua volontà la fa perdurare eternamente onde ricevere il premio o subire il castigo.

Taziano è ancor più radicale: (4) sempre rigettando la tesi platonica, egli ammette nell'uomo una ψυχή, un'anima formata di materia sottile, simile al πνεῦμα che penetra e pervade il mondo; questa naturalmente è di per sè stessa mortale. Ma nell'uomo, prima della caduta, esisteva ancora uno spirito di un altro ordine, superiore all'anima, foggiato ad immagine e somiglianza di Dio, principio di santità e di incorruttibilità, il quale si è ritirato dai nostri progenitori Adamo ed Eva dopo il loro peccato. L'uomo così ha perduto l'immortalità che possedeva in virtù di questo spirito e può solamente riacquistarla con le buone opere e con la grazia.

Nè qui si ferma la dottrina di questi due apologeti: in loro è ferma ancora la credenza in un periodo di mille anni di felicità terrestre che dovrà precedere per i giusti la beatitudine celeste; dopo il quale periodo l'anima, che si è estinta momentaneamente, va a ricongiungersi definitivamente col corpo, il quale a sua volta sarà reso incorruttibile.

È questa la dottrina millenaria (5) che Giustino (6) e Taziano, (7)

(1) Cfr. PLAT. *Fedro*, 264 e segg.
(2) Cfr. JUST. *Dial. c. Tryph.* cap. V; VI.
(3) Cfr. PLAT. *Filebo*, pag. 30, D.
(4) Cfr. TAZIANO, cc. IV, XII, XIII.
(5) Cfr. TIXERONT, *Op. c.* pag. 222-225.
(6) Cfr. JUST. *Dial. c. Tryph.* c. LXXX.
(7) Cfr. TAZIANO, c. XX.

sebbene in maniera differente, difendono, avvalorando ancor più la loro tesi contro la pretesa immortalità platonica.

Contrariamente a loro, Atenagora non parla di un'anima mortale per sua natura, nè di una estinzione momentanea di essa nel periodo di tempo che va dalla morte al congiungimento finale. Da ciò non si deve desumere che egli, abbandonando la tradizione cristiana, si sia messo senz'altro dal lato della filosofia e abbia preferito seguire Platone piuttosto che le credenze quasi universalmente accettate dalla cristianità nel secondo secolo. Egli anzi mostra di aver ben compreso lo scopo per cui Giustino e Taziano si sono schierati contro la filosofia dell'Accademia; per loro la quistione era fondamentale: si trattava di non compromettere la natura dell'essenza divina, mantenendone sempre la superiorità assoluta su tutte le altre nature create.

Anche Atenagora era di questo avviso. Se non che, la via che per raggiungere tale scopo avevano prescelta gli altri due apologeti, la recisa opposizione cioè alla filosofia, non poteva piacere certamente a lui, che di questa filosofia si era fatto come uno scudo per la difesa delle stesse dottrine cristiane. Repugnava allo spirito filosofico di Atenagora la dottrina millenaria o quella che negava all'anima la sua natura spirituale e la sua immortalità; e però egli cercò di armonizzare la dottrina greca dell'immortalità con le dottrine escatologiche cristiane, cercando di salvare quel punto essenziale della fede che stabiliva un distacco netto tra la natura dell'anima e quella di Dio, infinitamente superiore. E vi riuscì molto abilmente.

Specie nel trattato sulla Resurrezione dei morti, egli mette in rilievo con tutta chiarezza che l'immortalità e l'eternità delle creature spirituali, come gli angeli e l'anima umana, non devono essere confuse con l'immortalità e l'eternità divina.

Anzitutto vi sono due specie di eternità: una *a parte ante* e *a parte post,* che non può attribuirsi se non a Dio solamente, il quale non è stato creato e non avrà mai fine; l'altra che è solo *a parte post* ed è propria di quelle nature che hanno avuto un principio nel tempo, con la creazione, e, per volontà del creatore, non avranno fine (τῇ γνώμῃ τοῦ ποιήσαντος ἀτελεύτητος), (1) e tali sono gli angeli e l'anima umana.

L'immortalità stessa dell'anima poi non è da confondersi nè con

(1) Cfr. *De Resurr.* 67, 19.

quella voluta da Platone nè con quella di Giustino o di Taziano, poichè, mentre da una parte l'anima non è immortale nel senso proprio della parola, in quanto cioè non ha nè principio nè fine, dall'altra questa immortalità è tutt'uno con la natura spirituale di cui è rivestita; in questo senso cioè, che, come la creazione è avvenuta per espressa volontà di Dio, così per la stessa volontà di Dio l'anima umana ha ricevuto una natura spirituale contenente implicitamente l'immortalità. Insomma, secondo Atenagora non è per la sovrapposizione dell'ordine di grazia sull'ordine di natura che le anime sono state elevate all'immortalità, ma perchè Dio stesso ha voluto crearle tali.

E il linguaggio dell'apologeta è assai chiaro al cap. XVI del trattato sulla Resurrezione, dove stabilisce un paragone fra l'eternità degli angeli e quella dell'uomo: i primi perdurano nell'immortalità senza bisogno di alcuna variazione o mutazione, l'uomo invece, solamente nei riguardi del corpo, ha bisogno di una mutazione per mezzo della resurrezione. Gli angeli, dice in seguito, « fin dal principio sono stati *creati* immortali e solo per volontà del creatore perdurano senza fine » e gli uomini « i quali, quanto all'anima, dopo la sua *creazione,* possiedono una perpetuità non soggetta ad alcun cambiamento, quanto al corpo invece riceveranno, in seguito alla stessa trasformazione, l'incorruttibilità. » (1)

Nè qui solamente egli, parlando dell'anima, la dice creata: tutte le volte che parla dell'uomo in genere, come composto di anima e corpo, e delle stesse creature angeliche, usa sempre termini simili per indicare che tanto l'anima ed il corpo che gli angeli hanno avuto un'origine, un cominciamento nel tempo, un nascimento. (2)

Le parole *angeli creati, anima eterna dopo la sua creazione,* son là a testimoniare che per Atenagora nè gli uni nè l'altra sono immortali nel senso proprio, eterni cioè anche *a parte ante,* senza principio; essi piuttosto partecipano dell'immortalità solo per volontà divina, alla quale solamente è lecito far sì che degli esseri che hanno avuto un'origine, non abbiano più fine.

Così, se ben si osserva, Atenagora salva da una parte la filosofia, dall'altra il dogma cristiano; egli, senza romperla bruscamente con Platone, si avvicina assai da presso all'idea di Giustino e di Taziano.

(1) Cfr. *De Resurr.* 67, 18-22.
(2) Cfr. *De Resurr.* 61, 29; 63, 10; 62, 2; *Suppl.* XXIV, 24-36.

Questi due in fondo non volevano che evitare una conseguenza pericolosa: che l'anima per essenza fosse incorruttibile ed immortale, quindi uguale a Dio. Atenagora la evita magistralmente, dando con ciò ragione ai suoi compagni apologeti, ma non nascondendo d'altra parte il suo punto di vista filosofico.

E lo stesso spirito filosofico che gli impedisce di negare all'anima la immortalità naturale, non permette che egli faccia alcun accenno ai mille anni di felicità terrestre riservata ai giusti prima dell'unione definitiva dell'anima col corpo, nè alla temporanea estinzione dell'anima umana tra la morte e l'ultimo giudizio. « Noi (cristiani) – egli dice – siamo persuasi che liberatici da questa vita, o un'altra ne vivremo migliore della presente e tutta celestiale, non più terrena... oppure, se con gli altri precipiteremo a ruina, l'avremo (questa vita) in condizioni miserabili e nel fuoco. » (1)

Ma se Atenagora – osserva il Puech – « rinunzia assolutamente al millenarismo, rimane però più fortemente attaccato alla fede nella resurrezione del corpo e, come egli sa che questa costituisce un grande scandalo per i gentili, come egli stesso è stato formato alla scuola della filosofia, mette tutta la sua diligenza a mostrare che questa resurrezione non solamente è possibile, ma necessaria. » (2)

Alla dottrina della resurrezione dei corpi difatti egli dedica un intero trattato che, secondo lo stesso Puech, (3) non è privo di originalità, quantunque del resto, a parer nostro, dato pure che di originalità possa parlarsi in un secolo in cui gli apologeti si imitano gli uni gli altri, questa si riduca ad una forma più strettamente filosofica ed al fatto che Atenagora ha dato assai più largo sviluppo agli argomenti di ragione che a quelli teologici. (4)

Non v'ha dubbio che la resurrezione è uno dei punti essenziali della dottrina rivelata; ma il paganesimo ed alcune sette cristiane, specialmente lo gnosticismo, si erano ribellati a questa credenza. Atenagora, che già nella *Supplica,* dovendo dimostrare l'esistenza di un Dio unico, aveva dato più peso agli argomenti di ragione che a quelli scritturali, trovandosi in tale quistione di

(1) Cfr. *Suppl.* XXXI, 26-32. V. poi la nota I a pag.
(2) Cfr. PUECH, *Op. c.* pag. 200.
(3) Cfr. PUECH, *Op. c.* l. c.
(4) Assai importante in questo trattato è lo studio del metodo e della forma adoperati dall'apologeta. Le dottrine in esso contenute sono state bellamente esposte da L. CHAUDOUARD: *La Philosophie du dogme de la résurrection de la chair au II siècle* (Études sur le περὶ ἀναστάσεως d'Athénagore), Lyon, Rey e C. 1905.

fronte ad avversarii che ricorrono alla filosofia per provarne le falsità, crede opportuno di mostrare che vi è un accordo tra la fede e la ragione e che la resurrezione dei corpi ha la sua ragione di essere nella stessa natura dell'uomo.

È questo l'argomento fondamentale del nostro apologeta. Checchè si pensi del suo valore dimostrativo, è doveroso notare che egli l'ha sviluppato con un certo rigore e con un accento profondamente cristiano, mostrando ancora una larga conoscenza di scienze profane, delle quali si serve per illustrare scientificamente le sue osservazioni. (1)

L'argomento di Atenagora però in tanto ha valore in quanto presuppone già l'esistenza di un'altra vita cui l'uomo sarà chiamato a partecipare dopo morte. L'uomo, egli dice, è un composto unico e sostanziale; non è costituito solamente dall'anima o dal corpo; nè l'uno nè l'altro, presi isolatamente, hanno diritto a chiamarsi uomo; per conseguenza, se è stabilito che tutto intiero debba partecipare ad un'altra vita, la resurrezione dei corpi è necessaria perchè egli, che con la morte ha cessato di esistere, sia restituito nello stato primitivo alla seconda vita. (2) Sulla premessa dell'esistenza di un'altra vita si basa ancora l'altro suo argomento che comprova la necessità della resurrezione dalla sanzione d'oltre tomba. (3)

Ma si potrebbe chiedere se mai il dogma della resurrezione sia una dottrina venuta su col nascere del cristianesimo o se anche l'antichità non abbia avuto in proposito una credenza o per lo meno non l'abbia preannunziata.

Il Pascal in un suo lavoro sulle « Credenze d'oltre tomba » (4) dimostra contro il Chiappelli (5) che, non ostante questo dogma si ritenga generalmente non solo estraneo al mondo greco, ma ripugnante alla stessa coscienza pagana, tale credenza esiste nel paganesimo primitivo in una forma embrionale che col tempo va a poco

(1) Cfr. p. es. i cap. V, VI, VII, VIII dove fa una lunga digressione sulla digestione e sulla nutrizione, per dimostrare che non tutte le materie assorbite vengono assimilate e che il corpo umano per es. non può assimilare la carne umana non essendo cibo adatto alla sua natura. Sono importanti questi capitoli anche per conoscere lo stato delle scienze fisiche e mediche del tempo.

(2) Cfr. *De Resurr.* c. XV, XVI, XVII.

(3) Cfr. *De Resurr.* c. XVIII-XXIII.

(4) Cfr. C. PASCAL, *Le credenze d'oltre tomba nelle opere letterarie dell'antichità classica.* Catania, Battiato, 1912, vol. I, pag. 178-196.

(5) Cfr. CHIAPPELLI, *La dottr. della resurr. della carne.* Napoli, 1894, p. 4.

a poco elevandosi e rivestendosi di luce e di pensiero. L'origine egli la trova nel più remoto giudaismo che probabilmente derivò tale dottrina dal Mazdeismo (pag. 180). La sua diffusione in occidente fu effettuata dai Magi e dai *Genethiaci*, accorsi numerosi specialmente a Roma (pag. 181-186).

Tracce di simile credenza il Pascal scorge ancora nella religione Orfica e nella setta Pitagorica e cita un insigne documento trovato a Doxat dall'Henzey (C. I. L. III, 686), dove si accenna all'uomo che si reca ai campi Elisi col suo corpo risorto. (pag. 187-188) La dottrina della resurrezione della carne fu anche stoica e messa da quei filosofi in relazione con la dottrina dei cicli o periodi cosmici; se alla fine di tali periodi doveva avvenire il rinnovamento di tutte le cose, anche le vite trascorse dovevano rinnovarsi (pag. 188-1889). Persino Epicuro e Lucrezio, conclude il Pascal, in certo qual modo ritennero possibile questa resurrezione (pag. 189-191).

L'opinione del Pascal, corredata dalle buone ragioni e dai documenti che egli in gran copia cita, non può non essere accettata, tanto più che lo stesso Atenagora, alla fine della sua *Supplica*, dove già preannunzia il trattato περὶ ἀναστάσεως, dice espressamente che « anche secondo molti filosofi i corpi avranno da risorgere, » (1) e poi ancora più avanti: « niente impedisce, secondo Pitagora e Platone che, avvenuta la dissoluzione dei corpi, questi abbiano poi di bel nuovo da ricomporsi da quegli elementi di cui da principio constavano. » (2)

A lui dunque dovevano essere note tutte queste dottrine del paganesimo e in modo speciale quelle pitagoriche e platoniche; se non che, nessuna traccia o reminiscenza pagana si scorge nel suo trattato. Gli argomenti che egli adduce hanno tutti un'impronta schiettamente cristiana, anche quando li adorna con una vasta suppellettile di erudizione scientifica, la quale in fondo si riduce ad una spiegazione preparatoria degli argomenti da lui preferiti; che, se invoca la testimonianza di Platone e di Pitagora, o di tanti altri filosofi che hanno ammesso la resurrezione dei corpi, ciò non vuol significare che l'apologeta condivide le loro idee in proposito o approva le diverse vie per le quali essi vi sono pervenuti, ma significa piuttosto che egli, dovendo rivolgersi ad increduli, le cui orecchie potevano restare offese da siffatta afferma-

(1) Cfr. *Suppl.* XXXVI, 18.
(2) Cfr. *Suppl.* XXXVI, 26.

zione apparentemente paradossale, vuol mostrare che non è il solo a sostenere la resurrezione della carne, poichè anche nello stesso paganesimo vi sono stati di quelli che hanno asserito altrettanto.

Ma in quali condizioni si troverà il corpo dopo la resurrezione? Atenagora su questo punto non si diffonde abbastanza, tuttavia il suo pensiero si delinea piuttosto chiaro da tutta la sua opera.

Al cap. XII del *De Resurr.*, egli così si esprime: Il corpo va soggetto a tutte quelle modificazioni (μεταβολή) che per natura stessa gli sono state attribuite: fra le tante mutazioni che si avverano nel riguardi dell'età, della forma, della grandezza ecc. è da annoverarsi la resurrezione, la quale anch'essa è una specie di mutazione, che anzi è la più importante *mutatio in melius* (πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολή). (1)

Dunque la resurrezione è per lui una trasformazione, e non una trasformazione qualsiasi, ma una μεταβολὴ πρὸς τὸ κρεῖττον, un passaggio ad uno stato migliore. Prima ha detto che il corpo è per sua natura corruttibile, passibile, soggetto alla morte ed alla dissoluzione, (2) indi aggiunge che non appena sarà risorto a nuova vita per opera di Dio, acquisterà delle proprietà che dovranno permettere la sua durata eterna; e difatti sarà dotato d'incorruttibilità e di impassibilità (3) non solo, ma anche d'immortalità. (4)

Più esplicito ancora è alla fine del cap. XVIII dove si riporta ad un noto passo di S. Paolo: « oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere immortalitatem, » (5) e con l'Apostolo conclude essere necessario che ciò che prima era sciolto e disgregato si riunisca vivificato dalla resurrezione, affinchè ogni uomo possa venir giudicato nelle opere che compì per mezzo del corpo, sia buone, sia cattive. (6)

Non rimane quindi alcun dubbio che per Atenagora il corpo nell'altra vita verrà spiritualizzato e dotato d'incorruttibilità e d'immortalità. Certo è un difetto non lieve che egli non abbia sviluppiù estesamente questa parte, specialmente perchè era uno dei punti fondamentali in cui la dottrina cristiana si staccava da tutte le altre consimili, diffuse massimamente tra le filosofie pagane: ma

(1) Cfr. *De Resurr.* 63, 1-10.
(2) Cfr. *De Resurr.* 59, 3; 59, 9; 62, 21; *Suppl.* XXXVI, 8.
(3) Cfr. *De Resurr.* 59, 4.
(4) Cfr. *De Resurr.* 67, 20.
(5) Cfr. I *Cor.* XV, 53.
(6) Cfr. *De Resurr.* 71, 15.

d'altra parte bisogna pensare che il suo trattato non è uno scritto polemico, nè destinato ai pagani; è un'esposizione alla buona, per così dire, e sommaria del dogma cristiano della resurrezione, in cui l'autore richiama in modo speciale l'attenzione sul fatto che anche per mezzo della ragione vi si può pervenire.

Anche sul tempo in cui dovrà verificarsi, nulla egli dice. Si vede chiaro però che segue la comune opinione biblica, secondo la quale i corpi di tutti gli uomini verranno chiamati davanti al Giudice eterno dal suono delle trombe angeliche nel dì del giudizio universale. (1)

Come già abbiamo detto, è da escludersi nel modo più assoluto che Atenagora abbia condivisa l'idea, abbracciata e sostenuta da non pochi scrittori, dei mille anni di felicità terrestre e dell'estinzione momentanea dell'anima umana tra la morte ed il giudizio. (2) Egli, è vero, parla di un periodo di tempo durante il quale la vita umana, per la dissoluzione del corpo e per la sopravvivenza dell'anima, riceve una specie di interruzione, ma si affretta subito a dire che è solo temporanea e non deve farci disperare della resurrezione. (3) La vita viene sospesa dalla sua continuità solamente nella parte sensibile e per un determinato tempo, per lo spazio di tempo cioè, che intercede tra la morte del corpo ed il giorno del giudizio universale.

Dopo il giudizio si apre per l'uomo una nuova vita. Di tutte le dottrine escatologiche, quelle che più spesso vengono richiamate e con insistenza ricordate da Atenagora sono: il giudizio finale e la vita futura. L'uomo fu da Dio dotato di libero arbitrio perchè meritando o demeritando in questa vita potesse nell'altra ricevere il premio o il castigo, conforme alla giusta sentenza di Dio (κατὰ δικαίαν κρίσιν). (4) « Credete voi – dice Atenagora rivolto ai pagani – che « se noi non credessimo che Dio presiede al genere umano, vivremmo così puri? No, non lo si potrebbe dire; ma perchè siamo persuasi che avremo da rendere conto di tutta la nostra vita terrena a quel Dio che ha creato e noi e il mondo,

(1) Cfr. MATTH. XXII, 23-31; LUC. XX, 35; JOANN. V, 21-28; VI, 39; XI, 24; *Act.* XXIV, 15; I *Cor.* XV; II *Cor.* IV, 14; XV, 25; I *Tess.* IV, 13-16, II *Tim.* II, 11; *Apoc.* XX, 12.

(2) Cfr. PAPIAS-EUSEBIUS: *Hist. Eccl.* III, 39, 12; *Ep. Barnab.* XV, 4-9; JUST. *Dial. c. Tryph.* LXXX; IREN. V, 32-35; TERTULL. *Ad. Marc.* III, 24.

(3) Cfr. *De Resurr.* 67, 31; 68, 1-2.

(4) Cfr. *De Resurr.* 70, 1; 65, 2.

ci siamo scelta quella condotta moderata e caritatevole e (pur) facilmente spregevole, giudicando che non soffriremo quaggiù nessun danno tanto grande se anche ci si privasse della vita, quanto è (la mercede) che là riceveremo da parte del gran giudice in premio di una vita mansueta e benigna e moderata. » (1) Se non che, mentre tutti gli uomini dovranno risorgere nei corpi, non tutti però verranno giudicati. Al cap. XVI del trattato sulla Resurrezione afferma questo concetto e se ne serve anzi per criticare coloro che vorrebbero trovare nel solo giudizio la causa della resurrezione del corpo.

Egli dimostra falsa questa opinione perchè « mentre tutti veramente risorgeranno, non tutti però risorgendo saranno giudicati. Se infatti solamente la giustizia del giudizio fosse la causa della resurrezione, naturalmente sarebbe necessario che coloro i quali non commisero peccati, o durante la vita operarono buone opere, fossero esenti dalla resurrezione; similmente anche quelli che finirono la vita nell'infanzia. » (2) Per lui dunque solamente i peccatori subiranno il giudizio divino, coloro che vissero puri e senza peccati, come anche i fanciulli morti prima che cominciassero ad essere responsabili delle proprie azioni morali, ne sono esclusi.

L'idea di un tribunale divino e supremo, davanti a cui tutti gli uomini dovranno ricevere dopo la morte la loro sentenza, ha la sua origine nella più remota antichità. Atenagora stesso non attribuisce solo al cristianesimo tale credenza: « Anche Platone – egli dice – aveva detto che Minosse e Radamanto giudicheranno e puniranno i malvagi. » (3)

È naturale poi che il nostro Apologeta faccia menzione soltanto di Platone come colui la cui filosofia ben conosceva; ma anche in tempi anteriori si scorgono indizi di tale credenza.

Dapprincipio questa fu indipendente dal pensiero di una sanzione morale di premio o di pena. Già nell'*Odissea* (4) troviamo un Minosse in atteggiamento reale, con aureo scettro, mentre giudica i morti; tal giudizio per altro non riguarda i fatti della vita terrena. L'idea di una sanzione morale alla vita di quaggiù nel giudizio d'oltre tomba, sempre però incerta e confusa, si radicò nella

(1) Cfr. *Suppl.* XII, 1-9; cfr. ancora *Suppl.* XII, 26; XXXI, 33; *De Resurr.* 70, 1; 65, 2.
(2) Cfr. *De Resurr.* 65, 7.
(3) Cfr. *Suppl.* XII, 9. PLATONE, *Gorgia*, 523 A, 525 B.
(4) Cfr. *Odiss.* XI, vv. 567-570.

coscienza greca attraverso l'orfismo e il pitagorismo. In un magnifico carme pindarico (1) la *Necessità* (ἀνάγκη) è rappresentata come arbitro supremo che giudica i fatti umani; secondo due passi di Eschilo (2) lo stesso Ades è giudice supremo delle anime, mentre altrove sono le Erinni (3) che traggono i colpevoli nell'Ade per subire la punizione.

La dottrina platonica è assai più esplicita: secondo il grande filosofo dopo la vita terrena si ha il giudizio; (4) questo, che ai tempi di Crono era fatto sulla terra stessa, con Zeus cominciò a farsi in cielo, e non erano più i vivi che si giudicavano nell'ultimo giorno della loro vita, ma le anime appena separate dai corpi: i giudici erano Minosse, Radamanto ed Eaco, figli di Zeus. (5)

Nel V. Testamento è Dio stesso che si costituisce arbitro supremo degli uomini e la sua venuta nel mondo alla fine di ogni cosa per presiedere al giudizio è annunziata terribile; in quel giorno estremo il terrore ed il pianto inonderanno la terra ed i giusti saranno segregati dai perversi. (6) Nel N. Testamento, Cristo, inviato dal Padre e accompagnato dalle coorti angeliche, radunerà tutti gli uomini e li giudicherà secondo le loro opere: ai buoni è riservato il gaudio eterno del cielo, ai cattivi il tormento eterno dell'inferno, dove vi sarà fuoco e stridore di denti. (7)

Ad Atenagora certamente, salvo che il pensiero platonico e quello del Vecchio e Nuovo Testamento, doveva essere ignota questa storia della credenza in un giudizio di oltre tomba attraverso l'antichità; se così non fosse stato egli, che con tanta scrupolosità era intento a rintracciare tutti i punti di contatto tra cristianesimo e paganesimo, ne avrebbe sicuramente fatto cenno.

Invece si limita al solo Platone, la cui testimonianza, per altro, invoca solo in parte, in quanto deve mostrare ai pagani che l'idea

(1) Cfr. PINDARO, *Olymp.* II, 56 e segg.
(2) Cfr. *Eumenidi,* 273 e segg. *Supplici* 230.
(3) Cfr. *Eumenidi,* 267 e segg.
(4) Cfr. PLAT. *Fedro,* 249 A.
(5) Cfr. PLAT. *Gorgia,* 523 A; 523 E e segg.
(6) Cfr. I *Reg.* II, 10; *Ps.* XCV, 13; ISAIA, II, 10-19; XIII, 4, 6, 13; XXVI, 21; XXVII, 1; XXX, 30; *Jer.* XXX, 23; DANIEL. VII, 9; MALACH. IV, 1; IV ESDR. II, 37; XIII, 32.
(7) Cfr. MATTH. XII, 36; XIII. 41-49; XVI, 27; XIV; XV, 31; MARC. XIII; LUC. XVII, 24-30; *Act.* I, II; III, 20; XVII, 31; *Rom.* II, 5-16; XII, 10; I *Cor.* XV; II *Cor.* V, 10; I *Thess.* IV, 16; II *Thess.* I, 7; II, 1; I *Tit.* II, 13; *Hebr.* IX, 27; *Apoc.* I, 7; XX, 11.

di un giudizio divino non ripugna alla ragione ed è ammessa dalla stessa filosofia. Nel resto egli è indipendente da qualsiasi idea che non sia cristiana o biblica, chè anzi la sua rigidità lo porta persino a non accettare il millenarismo, perchè non sufficientemente documentato dagli scritti o dalla tradizione apostolica.

Finito il giudizio comincia tanto per i giusti che per i peccatori una nuova esistenza: « Noi siamo persuasi – dice Atenagora – che liberatici da questa vita, o un'altra ne avremo migliore della presente e tutta celestiale, non più terrena – perchè presso Dio e con Dio rimarremo immutabili e impassibili nell'anima, non già come corpi, benchè anche questo avremo, ma come spirito celeste: – oppure, se con gli altri precipiteremo a ruina, l'avremo in condizioni miserabili e nel fuoco; Dio infatti non formò anche noi come pecore o giumenti, quasi opera accessoria e perchè perissimo e svanissimo nel nulla. » (1)

Atenagora evidentemente in questa seconda parte allude alle pene che i dannati soffriranno nell'inferno.

L'idea del fuoco espiatore universalmente accettata dal cristianesimo è biblica; (2) ma anche nel paganesimo, già prima era penetrata e si era andata radicando questa orrenda immaginazione del fuoco eterno, divoratore e torturatore delle anime degli empi. Platone parla di démoni infiammati che tormentano le anime dei tristi, i quali sono posti ad espiare le loro colpe in un luogo dove le fiamme divoratrici e le furie armate di torce non danno tregua alle anime cattive. (3)

(1) Cfr. *Suppl.* XXXI, 26-33. Nella traduz. di questo brano l'Ubaldi segue il cod. di Areta, mentre nella ediz. critica del testo se ne stacca apportando qualche modificazione. A noi pare che non possa seguirsi l'emendamento dell'ὡς ἄν del cod. di Areta in ἐὰν proposto dallo Schwartz e accettato dall'Ubaldi (pag. 146), anzitutto perchè non crediamo che sia da correggersi un codice quando il senso che ne risulta è buono; poi perchè, posta una simile correzione, il senso di tutto il periodo rimarrebbe contorto ed imbrogliato, diametralmente opposto a quello della lezione del codice Paris. 451. L'Ubaldi difatti vuole che Atenagora qui parli della vita terrena e non di quella futura; ma le ragioni da lui addotte in difesa dell'emendamento ci sembrano troppo deboli per avere il diritto di trasportare di punto in bianco un'intera frase da un senso all'altro opposto. Preferiamo col Maran, l'Otto, il Paul ecc. intendere tutta la frase ὡς ἂν μετὰ θεοῦ... μένωμεν, come un inciso esplicativo di ἐπουράνιον ed οὐκ ἐπίγειον. Cfr. ancora per lo stesso pensiero *Resurr.* 62, 13 e segg.

(2) Cfr. Nel V. Test.: *Deut.* XXXII, 22; *Psal.* X, 7; XX, 10; ISAI. XXX, 33; XXX, 14; XXXIV, 9; nel N. T.: MATTH. III, 12; XIII, 50; XXVIII, 8; MARC. IX, 47; LUC. III, 17; XVI, 23-25; II *Thess.* I, 8; *Apoc.* XIV, 18; XVIII, 8; XIX, 20.

(3) Cfr. PLAT. *Rep.* X cap. XIV, pag. 615 C e segg.

L'Enea virgiliano vede il Flegetonte, il tradizionale fiume del Tartaro, come un orrendo torrente di fiamme, travolgente enormi macigni, orribilmente spaventoso per i suoi foschi bagliori; (1) e Lucrezio e Luciano parlano del Tartaro che erutta dalle aperte fauci terribili vampe di fuoco, e pece e fango e zolfo. (2) Se non che di Atenagora non possiamo dire con precisione se abbia o no attinto a fonti anche pagane, perchè egli, non solo non ci parla della sede delle anime dannate che una sola volta, ma questa stessa volta si limita ad un semplice accenno da cui nulla di concreto può ricavarsi.

Similmente egli non fa parola alcuna di una terza sede celeste dove le anime dei giusti vengono trattenute per un determinato periodo da tempo a purificarsi delle loro colpe: vogliamo dire del Purgatorio.

Probabilmente ancora questa credenza non si era bene sviluppata; gli apologeti del II secolo infatti ne tacciono tutti. Qualche esplicita testimonianza del Purgatorio si trova nella così detta *Pistis Sophia* (3) ed in Origene; (4) nel mondo orientale bisogna risalire fino ai padri greci del IV° sec. ed in quello occidentale fino a S. Agostino per trovarne qualche menzione.

Tanto la pena dei dannati quanto la felicità dei beati sono adunque eterne: l'eternità comincia per l'uomo con la morte, perchè Dio non ci ha creato « come le pecore o i giumenti, in qualità di esseri accessori, destinati a scomparire ed a perire. »

Queste parole han fatto credere al Puech che Atenagora familiarizzi con l'idea stoica di una società costituita dall'insieme degli esseri razionali, gli uomini e Dio, società da cui gli animali sono esclusi. (5)

Nulla di meraviglia che Atenagora abbia potuto anche conoscere questo punto della dottrina stoica; ma che egli l'abbia poi trasportato nel cristianesimo, quando d'altra parte questo non aveva affatto bisogno di assimilare dottrine estranee, essendone riccamente fornito, mi pare che sia piuttosto rimpicciolire di troppo il conte-

(1) Cfr. VIRG. *Eneide,* vv; 548-551.

(2) Cfr. LUCREZIO, III, 1013; LUC. *Hist.* II, 29.

(3) Cfr. PISTIS SOPHIA (sec. II), nella trad. latina. Ediz. Petermann - Berlin, 1851, pag. 380 e segg.

(4) Cfr. ORIG. *Homil. in Numeros.* 25; III *in Psal.* 36.

(5) Cfr. PUECH, *Op. c.* pag. 200 ed il raffronto con PLUTARCO: *De Sera numinis vindicta,* XVIII.

nuto dommatico-dottrinale della rivelazione e giudicare le opere degli apologeti come fossero un mosaico di dottrine esotiche o raccogliticce, accomodate alla meglio alla credenza cristiana. Il Puech stesso però non esclude che tale teoria possa anche provenire dalla Bibbia.

Ed in realtà è proprio biblico il concetto della superiorità dell'uomo sugli altri esseri creati, del suo dominio sugli animali, dell'esclusione di questi ultimi dal regno di Dio, in quanto creati per servire all'uomo; (1) concetto che Atenagora non poteva ignorare perchè passato poi, attraverso il N. T., nel patrimonio del cristianesimo.

Da quanto fin qui si è detto sulle dottrine escatologiche di Atenagora, una cosa rimane fuori di dubbio, che egli, cioè, quanto più si addentra nel contenuto puramente dommatico e rivelato della fede cristiana, tanto più si distacca dalla filosofia pagana.

Questo fatto non è privo d'importanza, perchè ci conduce alla conoscenza dello spirito del nostro Apologeta. Egli sa che, introducendo quistioni filosofiche in argomenti, il cui contenuto può essere anche oggetto di ragione, rende un doppio servigio al cristianesimo: mentre cioè dimostra che la fede non è in contrasto con la ragione, ritorce contro gli avversari le loro stesse armi, mettendoli in opposizione con gli esponenti stessi della loro filosofia; d'altra parte però, quando tratta questioni di pura dottrina rivelata si sforza di dominare per quanto è possibile la bramosia dell'investigazione razionale e si attiene scrupolosamente alla fede, senza cadere nell'esagerazione di una acquiescenza cieca, nè nel pericolo di uno strappo all'ortodossia.

Dottrine morali di Atenagora.

« Tutti gli apologeti insistono sull'importanza delle opere, ma Atenagora si distingue in modo particolare per la sua costante tendenza a giudicare soprattutto il valore di una religione dalla sua efficacia morale. » Con queste parole, ricavate evidentemente a modo di conclusione, dalla lettura della *Supplica,* Aimé Puech (2) s'introduce a parlare della morale di Atenagora.

(1) Cfr. *Gen.* I, 26, 29; *Eccli.* XVII, 1-4, 19.
(2) Cfr. *Op. c.* pag. 201.

È noto a tutti che presso i pagani il concetto degli effetti morali della credenza religiosa non fu mai adottato come criterio per giudicare della bontà o, tanto meno, della verità del culto medesimo. Al paganesimo poco importava se certe divinità fossero la negazione personificata della morale; attorno a loro anzi si raccoglievano un maggior numero di seguaci che in esse vedevano legittimate e quasi consacrate le passioni più brutali, gli istinti più turpi e inumani.

Non così però la pensavano i seguaci del cristianesimo. Questo, oltre ad essere un culto giustificato dalla ragione e dalla rivelazione, racchiudeva in sè tutto un complesso di dottrine il cui valore morale s'imponeva anche agli occhi dei suoi stessi denigratori. Gli apologeti, dovendo legittimare al mondo intero la nuova credenza, non potevano trascurare questo punto essenziale; tanto più che non poche calunnie messe in giro contro i cristiani, intaccavano direttamente tal patrimonio morale nei suoi punti più delicati, in quegli stessi punti in cui per i cristiani rifulgeva in modo speciale la scintilla del divino.

Chi meglio di tutti ha messo in luce la divinità del cristianesimo dalla sublimità della predicazione evangelica, è stato Atenagora.

Anche Giustino aveva fatto altrettanto; ma egli era troppo occupato a tener dietro alle concordanze tra la religione e la filosofia, per presentare il cristianesimo sotto l'aspetto morale in una forma così chiara e semplice come l'ha presentato Atenagora. Tutto quello che d'imperfetto e d'incompleto rimane nell'esposizione di Giustino vien ripreso da lui e messo in luce.

Dovendo dimostrare la divinità del cristianesimo, gli altri apologeti danno un più ampio sviluppo agli argomenti scritturali ed alle prove delle profezie: evidentemente per essi questa prova ha un valore inestimabile. Atenagora non nega a questi argomenti il loro indubbio valore, anzi li espone e li giudica superiori a quelli provenienti da scienza umana; (1) ma preferisce quello morale, probabilmente perchè più adatto ad impressionare gli imperatori e gl'intellettuali pagani, per i quali naturalmente era troppo poca cosa addurre prove tratte dalla Scrittura, da loro sconosciuta e niente affatto calcolata, il cui valore anzi ed autorità erano messi in dubbio. Aveva invece maggiore efficacia l'argomento morale come quello che più direttamente poteva insinuarsi nell'animo degli avversari senza suscitare pregiudiziali di sorta.

(1) Cfr. *Suppl.* c. IX.

« Ecco perchè – scrive il Puech – senza poter dire se procedendo in questo modo si conformi ad una necessità di tattica o se obbedisce ad una convinzione personale più profonda, egli non ha posto in capo alla sua apologia le rivelazioni storiche o dottrinali che contiene la Scrittura, ma l'ammirabile purezza dei precetti direttamente ricevuti dalla bocca di Gesù Cristo. » (1)

Atenagora avrebbe dovuto esporre tutte le verità della dottrina cristiana onde dimostrarne la esistenza e la legittimità, ed il lavoro gli sarebbe riuscito certamente improbo e forse non bene accetto agli occhi profani; egli invece parte da un punto di vista più generale e fondamentale nello stesso tempo. Come « chi assaggia il miele o il latte rappreso, da una piccola particella giudica della bontà del tutto, » (2) così egli mostra ai pagani la divinità della religione cristiana facendo lor vedere soltanto uno dei suoi lati divini, la morale, cioè, praticata dai fedeli in tutte le azioni ordinarie della vita. La quale morale sta per lui al di sopra di qualsiasi altra idea del genere, pagana o filosofica, e s'impernia massimamente su due virtù fondamentali, sconosciute alla più nobile delle morali antiche: *l'amore esteso fino ai nemici* e *la purezza perfetta.*

Atenagora al cap. XI della *Supplica* dichiara che i precetti stessi osservati dai cristiani, che non sono già stabiliti dagli uomini ma emanati da Dio e da Dio insegnati, possono essere un ottimo argomento contro l'accusa di ateismo: « Quali sono dunque i precetti in cui noi siamo allevati? Ve lo dico: « Amate i vostri nemici, benedite quelli che vi maledicono, pregate per chi vi perseguita, affinchè siate figli del padre che è nei cieli, il quale fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e piovere su giusti e su ingiusti. » (3) Egli qui riporta un tratto di S. Matteo (4) in cui è racchiusa tutta la sublimità dell'amore cristiano. « Dio è l'amore – scrive a tal proposito A. Harnack. – La prima grande concezione unitaria della nuova religione, quella cioè dataci dall'autore del IV Vangelo, poggia tutta unicamente sopra l'amore. « Amiamolo, imperocchè egli ci ha amati per il primo... » - « Io vi do un comandamento nuovo, di amarvi gli uni con gli altri » e la cosa più potente e profonda che abbia scritto l'Apostolo Paolo è, certamente, quell'inno che comincia con le parole: « Se parlassi

(1) Cfr. PUECH, *Op. c.* pag. 202.
(2) Cfr. *Suppl.* XII, 30.
(3) Cfr. *Suppl.* XI, 3-11.
(4) Cfr. MATTH. V, 44-45.

tutte le lingue degli uomini e degli angeli, e non avessi la carità, sarei nient'altro che bronzo rimbombante o cembalo sonoro. » Il nuovo linguaggio messo sulle labbra dei cristiani era il linguaggio dell'amore. E non era soltanto un linguaggio, era anche forza ed azione: essi si riguardavano veramente come fratelli e sorelle e come tali si trattavano. » (1)

Prima di Cristo era una stoltezza parlare di amore o perdono al nemico. Nella società primitiva, alla distinzione in famiglie, genti, tribù, classi sociali, si aggiungeva la distinzione in amici e nemici; per gli uni amore, rispetto, aiuto scambievole; per gli altri odio implacabile, vendetta. Per i pagani era troppo naturale tale distinzione: essi, come non avevano saputo elevarsi alla concezione di una divinità scevra di passioni umane, così non potevano comprendere quanta elevatezza di pensiero fosse contenuta nelle parole « perdona e rendi bene a coloro che ti han fatto del male. »

Quelle stesse persone che presso gli antichi godettero fama della più assoluta irreprensibilità morale, non andavano esenti da tale manchevolezza: « Il cuore dell'uomo – scrive Teognide – (2) si rimpicciolisce quando soffre un gran male, ma si dilata di nuovo quando si vendica. » Non altrimenti la pensa anche Solone; (3) quest'ultimo anzi rappresenta come un dovere la vendetta, nella quale solamente può trovarsi la pace dopo un'offesa ricevuta. Soltanto in Socrate (4) ed in Platone (5) scorgiamo che comincia a condannarsi questa morale; e per questo riguardo giustamente essi furono considerati come dei precursori del cristianesimo. Tuttavia sono ancora ben lungi dalla sublimità dell'insegnamento di Cristo.

Chi non conosce poi i doveri che la vendetta imponeva presso i Romani? Non è quindi fuor di luogo la finzione con cui Atenagora immagina che a questo punto il suo discorso sia accolto da grida e da interruzioni da parte degli uditori, per la grave impressione prodotta dalle sue parole. (6) Egli però non si sgomenta

(1) Cfr. A. HARNACK, *Missions und Ausstreitung des Christentums*, Leipzig (trad. ital. Bongiovanni) pag. III.

(2) Cfr. TEOGN. *Elegie*, vv. 361-362 (BERGK: *Poëtae lyrici graeci*, II).

(3) Cfr. SOLONE. (BERGK: *Solon*) XIII, v. 5-6.

(4) Cfr. SENOF. *Memor.* II, 35 e III, 9, 8 con PLAT. *Crit.* c. X, pag. 49, A B.

(5) Cfr. PLAT. *Rep.* I, cap. IX, pag. 335 B. C. D. E.

(6) Cfr. *Suppl.* XI, 11.

e chiede agli imperatori che gli sia concessa libertà di parola onde poter spiegare ancor meglio le sue asserzioni: Chi mai infatti, egli dice, è in grado di elevarsi a sentimenti più elevati, ad amare i nemici invece di odiarli, a dir bene di chi disse male, a pregare per chi minaccia persino nella vita? Forse i sofisti o i filosofi, buoni a sciogliere sillogismi, ad esplicare etimologie, capaci di comprendere e di spiegare che cosa siano le ononimie e le sinonimie, che cosa sia il predicato ed il soggetto, e d'altra parte in continua rivalità gli uni con gli altri; o non piuttosto l'ultimo dei cristiani, il più ignorante, l'operaio, le vecchierelle, che, pur non essendo capaci di spiegare a parole l'utilità della nostra dottrina, coi fatti però e nelle opere ben dimostrano la divinità dei loro principii? (1)

L'amore e la carità (2) contraddistinguono la vita del cristiano, il quale quindi è pronto a sottoporre anche al più minuto esame tutta la sua condotta, (3) sicuro che niuno potrà mai censurarlo o riprenderlo in qualche cosa, essendo la sua vita di una rettitudine e di una purezza illibata. Il cristiano non crede che la vita stia in queste parole: « mangiamo e beviamo, chè domani siam morti, » (4) e la morte suppone un sonno profondo ed un oblìo di tutto. (5) Se egli non fosse preoccupato di una vita futura in cui bisogna render conto a Dio di tutte le proprie azioni, se non pensasse che l'occhio divino scruta persino i desiderii più reconditi, e notte e giorno è presente ai pensieri ed alle parole nostre, (6) certo non si assoggetterebbe ad una vita di sacrifizi e di rinunzie, e farebbe quello che fanno i pagani, di nient'altro preoccupati che di procurarsi quanti maggiori piaceri è possibile.

La stessa obbedienza e subordinazione alle leggi e all'autorità degli imperatori è per Atenagora un dovere sacrosanto. Egli riconosce nell'autorità dello Stato una emanazione dell'autorità divina e, sempre partendo dal principio cristiano che ogni autorità viene da Dio, si mostra rispettoso verso i reggitori della cosa pubblica, sicuro che così facendo obbedisce ad un comandamento divino. (7)

Come si vede, dal paragone tra la vita condotta dai cristiani e quella condotta dai pagani, può trarsi legittimamente questa

(1) Cfr. *Suppl.* XI, 14.
(2) Cfr. *Suppl.* I, 38; XI, 3-11; XII, 24; XXXIV, 19.
(3) Cfr. *Suppl.* II, 39; III, 14.
(4) Cfr. ISAIA, XII, 13; I *Cor.* XV, 32.
(5) Cfr. *Suppl.* XII, 13.
(6) Cfr. *Suppl.* XXXI, 21.
(7) Cfr. *Suppl.* III, 14; XVIII, 13; Cfr. *Prov.* XXI, 1.

conseguenza, che cioè ben diversi, anzi opposti devono essere i principii cui informano le loro azioni gli uni e gli altri; e, se è lecito giudicare un principio dai suoi effetti pratici, se d'altra parte non può negarsi che la morale cristiana è infinitamente superiore a quella pagana, bisogna pur convenire che il cristianesimo è una dottrina veramente sublime, la cui origine non può essere che divina.

Perchè adunque tanto accanimento contro di esso? Come spiegare le crudeli persecuzioni e le indegne calunnie che ogni giorno si succedono senza tregua e senza motivo?

Anche qui Atenagora scorge il dito divino: « ben sappiamo – egli dice – esser costume fin *ab antico,* e non solo contro di noi, per una certa legge e ragione divina continuato a seguirsi, che la malvagità faccia guerra alla virtù. » (1) Dio vuol mettere alla prova i suoi seguaci; per bocca dell'Evangelista egli ha detto: « regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud; » (2) è la violenza che ogni buon cristiano, deve fare a sè stesso ed alle proprie passioni, la costanza e la pazienza che deve esercitare nella lotta contro le calunnie e le maldicenze.

In questa violenza con sè stessi, nella costanza e nella pazienza, oltre che nell'amore scambievole, consiste tutta la pratica della morale cristiana; in queste virtù, ignote e spregiate dai pagani, non può non riconoscersi la divinità di quella fede in nome della quale esse si esercitano.

* * *

La morale contenuta nella prima parte della *Supplica* riguarda in genere la carità cristiana e le altre virtù affini.

Nella seconda parte Atenagora mette in luce la purezza dei costumi ed in modo speciale i benefici effetti e l'inestimabile pregio della continenza, virtù troppo disprezzata dai pagani, ma di primaria importanza per i seguaci di Cristo.

Non fa nessuna meraviglia ad Atenagora che proprio dai pagani vengano dirette ai cristiani certe accuse d'incesto e d'incontinenza, perchè, in forza di quanto sopra ha detto, che per una legge quasi divina il vizio deve combattere la virtù, come il male il bene, nessuno più dei pagani si macchia tanto di frequente di simili colpe. Ma come è possibile che i cristiani si lascino tras-

(1) Cfr. *Suppl.* XXXI, 5; v. ancora *Suppl.* III, 11-13; *De Resurr.* 48, 3-7.
(2) Cfr. MATTH. XI, 12.

portare a simili eccessi se per loro gli stessi sguardi con fine non retto o i desideri e pensieri voluttuosi sono peccati? La nostra legge, dice Atenagora, non è una legge fondata su motivi umani. come le leggi positive stabilite dagli uomini e basate sulla forza materiale, alla quale ci si può anche sottrarre mediante astuzie o finzioni, ma è basata sulla natura stessa dell'uomo e sui rapporti che questo ha con Dio, in modo da esigere il massimo rispetto e da non potere essere in alcun modo elusa; (1) poichè la di lei custodia è affidata a Dio stesso il quale scruta il nostro cuore e notte e giorno è presente ai nostri pensieri. In conseguenza di tale legge, anche i peccati di pensiero sono schivati dai cristiani; e se quindi non è neppur lecito di guardare con desiderio voluttuoso perchè è detto: « chi guarda una donna per fine disonesto già ha commesso adulterio in cuor suo, » (2) a maggior ragione si deve escludere che presso i cristiani siano in uso certi accoppiamenti scellerati o certe pratiche licenziose. Persino il bacio, che per loro era un saluto e anche un rito, (3) se dato con intenzione (τῇ διανοίᾳ παραθολωθείη) o ripetuto una seconda volta per puro piacere, poteva divenire peccaminoso; onde lo stesso Atenagora raccomanda di esser cauti perchè anche per un bacio si può perdere la vita eterna. (4)

(1) Cfr. *Suppl.* XXXII, 17 e per lo stesso concetto cfr. TERTULL. *Apol.* XLV.

(2) Cfr. *Suppl.* XXXII, 11; MATTH. V, 28 e per lo stesso concetto TEOPH. *Ad Autol.* III, 13.

(3) Nel cristianesimo primitivo il bacio oltre che una specie di regola o massima cristiana di convenienza, che, in forma di saluto, veniva a significare riconciliazione, era anche un rito religioso. Ad un certo punto il diacono nella Messa pronunziava queste parole: « baciamoci a vicenda » e tutti i fedeli si scambiavano il bacio.

Mi piace riportare per intero una interessante nota dell'Ubaldi (Cfr. *op. c.* pag. 152 n. 30): « Il bacio, nei primissimi secoli, era dato senza distinzione di sesso (Cfr. per es. TERTULL. *Ad ux.* II, 4); gli scrupoli e le suscettibilità, osserva il Cabrol (Dict. d'arch. chrét. II, col. 118), non si svegliarono che più tardi. » Per altro non molti anni dopo Atenagora, Clemente Alessandrino (*Paed.* III, 11, 80, 2) lamentava che questo bacio cristiano perdesse la sua pura idealità: « L'amore non consiste nel bacio – dice – ma nella benevolenza. Alcuni invece non sono buoni che a far risuonare le chiese col bacio senza avere in sè l'amore. L'usare impudentemente del bacio che dovrebbe essere mistico (l'Apostolo lo chiama « santo ») è causa di turpe sospetto e di maldicenze.

L'anima mostra la sua benevolenza con bocca casta e chiusa; e così si mostra specialmente la cortesia dei modi. Vi è un altro bacio impuro pieno di veleno che finge santità. Non sapete che anche i ragni, solo toccando colla bocca, infliggono dolori agli uomini? E i baci spesso iniettano il veleno della libidine. » (trad. ital. A. Boatti, Torino 1912).

(4) Cfr. *Suppl.* XXXII, 27-31.

La santità del matrimonio è messa in evidenza da Atenagora al c. xxx° della *Supplica*. Il matrimonio cristiano è monogamo: « ciascuno di noi reputa per sola moglie quella donna che sposò secondo le leggi stabilite da noi e di questa usiamo solo per la procreazione dei figliuoli. Poichè come l'agricoltore, una volta seminato il campo, aspetta la messe senza tornar più a seminare, così anche per noi la misura della concupiscenza è la procreazione della prole. » (1)

Atenagora è talmente compreso della bellezza e della santità del matrimonio cristiano che il suo spirito si ribella all'idea delle seconde nozze, anche dopo la morte di uno dei coniugi. Per lui l'unione dell'uomo con la donna è indissolubile: e fa appello alle parole dell'Evangelista: « Dice infatti " chi rimanderà la propria moglie e ne sposerà un'altra, commette adulterio " (2) non permettendo con ciò nè di rimandare via colei cui si tolse la verginità nè di prenderne un'altra. » (3)

Questa indissolubilità poi perdura ancora dopo la morte di uno dei coniugi. Egli non afferma questo espressamente, ma lo fa capire da quanto è detto più appresso. « Atenagora – osserva opportunamente l'Ubaldi – appartiene a quella schiera più rigida di scrittori cristiani ortodossi, che disapprovano le seconde nozze quasi fossero una pericolosa debolezza, una decorosa violazione della santità del matrimonio o almeno come una cosa meno perfetta. (4)

Per questo egli fu accusato di montanismo: il Maran però, e con ragione, lo scagiona da questa accusa. (5)

Certo non è egli un Tertulliano, già montanista convinto, che definisce le seconde nozze come una « species stupri, » (6) nè le ragioni che egli adduce per dissuadere dalle seconde nozze sono identiche a quelle che Tertulliano porta per provarne la illecità.

Per quest'ultimo, chi sposa una seconda volta è un bigamo; ora la bigamia non è permessa: « duae uxores eundem circumstant maritum; una spiritu, alia in carne; neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut iam

(1) Cfr. *Suppl.* XXXIII, 2.
(2) Cfr. MATTH. XIX, 9.
(3) Cfr. *Suppl.* XXXIII, 15.
(4) Cfr. P. UBALDI, *Op. c.* pag. XXXII, n. 1.
(5) Cfr. MARAN, *S. P. N. Justini phil. et mart.* opera etc. Venetiis, 1747, pag. CVI e segg.
(6) Cfr. TERTULL., *De exhort. cast.* IX.

receptae apud Dominum, pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemoras? » (1)

Anche Atenagora fa appello in primo luogo alla monogamia stabilita da Dio stesso, il quale dapprincipio formò un solo uomo ed una sola donna, e chiama adultero nascosto (μοιχός ἐστιν παρακεκαλυμμένος) chi si priva della prima moglie anche se è morta, e decoroso adulterio (εὐπρεπής ἐστι μοιχεία) le seconde nozze; (2) adduce poi per seconda ragione la mescolanza dei sangui la quale dissolve quella comunione di carne con carne che avviene nell'unione matrimoniale. (3)

Se non che è da notare che quella di Atenagora non costituisce una convinzione assoluta, ma piuttosto una esortazione; egli, partendo da principii assai rigidi ed austeri, inclina all'idea che il matrimonio debba essere uno solo: con ciò però non condanna le seconde nozze, ma le vede di mal occhio.

Del resto bisogna considerare che nel II secolo il matrimonio attirava l'attenzione di tutta la cristianità e degli apologeti in ispecie, soprattutto dal punto di vista polemico contro i pagani e gli eretici.

Fra questi ultimi alcuni, come Taziano e gli Encratiti, (4) non ammettevano del tutto il matrimonio perchè ritenuto una fornicazione; altri come i montanisti ne esageravano i doveri, pretendendo una continenza eccessiva e proibendo in modo categorico le seconde nozze. Dal canto loro i pagani non mancavano di inventare a carico dei cristiani ogni sorta di accoppiamenti promiscui e, con calunnie di ogni genere, li facevano apparire colpevoli degli incesti più delittuosi.

Contro i primi naturalmente Atenagora non può non insorgere, non solo ammettendo il matrimonio, ma facendone anche notare la necessità per la procreazione della prole. Dall'altra parte contro i pagani è costretto a mettere in guardia dalle esagerazioni cui si può giungere nel matrimonio stesso sotto l'egida della legittimità, considerando la donna come semplice strumento di piacere. Non ammette quindi il divorzio, condanna la concupiscenza sfrenata nell'uso della moglie e non si mostra troppo proclive ad ammet-

(1) Cfr. TERTULL. *De exhort. cast.* XI.
(2) Cfr. *Suppl.* XXXIII, 14-18.
(3) Cfr. *Suppl.* XXXIII, 10.
(4) Cfr. TIXERONT, *op. c.* pagg. 213-215.

tere le seconde nozze. (1) Dal che non si desume però che egli sia caduto nel montanismo, che anzi ha saputo abilmente evitare.

Non possiamo certo nascondere che Atenagora è stato di idee eccessivamente rigide. Ma, intento, com'era, a mostrare ai pagani quanta pura fosse la vita interiore della Chiesa e quanto in onore tenuta presso di essa la virtù della castità, se egli, parlando del matrimonio, esagera un poco, e forse anche ad arte, si è per riuscire più efficace; onde, dovendo far vedere che i cristiani, come non vanno contro natura proibendo il matrimonio, così considerano l'unione dell'uomo e della donna non quale mezzo per soddisfare gl'istinti sessuali, ma come un dovere imposto da Dio, e volendo mostrare ancor meglio tutta intera la purezza di esso, afferma che il matrimonio, moralmente considerato, non si scioglie in seguito alla morte di uno dei due coniugi, giacchè permane il legame spirituale, e che i cristiani per conseguenza non sono tanto propensi alle seconde nozze, contentandosi di sacrificare anche i più legittimi piaceri pur di non infrangere il vincolo morale che ancora sussiste col coniuge estinto.

* * *

Atenagora invita ancora i pagani a considerare un punto della sua morale. È a tutti noto in quanto onore fosse la verginità nei primi secoli del cristianesimo; su questa verginità egli chiama l'attenzione dei suoi avversari scrivendo: « tu potresti trovare molti dei nostri, uomini e donne, che sono invecchiati senza sposarsi, per speranza di unirsi più strettamente con Dio! Chè se il rimaner vergini e celibi più ci avvicina a lui, e se, al contrario, anche solo il pensiero di pravi desiderî ce ne allontana, molto più presto schiviamo quelle opere di cui già fuggimmo il pensiero. » (2)

Come il precetto dell'amore verso i nemici, così la verginità

(1) E un fatto che nei primi tempi della Chiesa perdura una palese avversione verso i matrimoni successivi di una stessa persona. Tuttavia non vi fu mai a questo riguardo una proibizione obbligatoria della Chiesa: Paolo medesimo dichiara soltanto che non potrà essere innalzato alla dignità vescovile quell'uomo che fosse passato a seconde nozze (I *Tim.* III, 2) e che si accettavano nel ceto ecclesiastico delle vedove solo le donne che avessero avuto un sol marito (I *Tim.* V, 9). In genere poi l'Apostolo alle vedove dà il *consiglio* di non rimaritarsi; che anzi riguardo alle vedove giovani, attesa la triste esperienza che se ne aveva, egli desidera piuttosto che queste si rimaritino e diventino madri di famiglia (I *Tim.* V, 14).

(2) Cfr. *Suppl.* XXXIII, 7.

perpetua fu una di quelle idee nuove per il paganesimo venuta fuori dal divino insegnamento di Cristo.

Prima di lui, specialmente nel sesso femminile, l'aspirazione di tutte le fanciulle, in ogni popolo, era di entrare al più presto nello stato matrimoniale, considerato come unico scopo della vita della donna, e si riguardava una disgrazia e un disonore se le circostanze non permettessero il raggiungimento di tale scopo. Ma la voce potente di Paolo annunziò al mondo una dottrina nuova: « Chi marita la vergine sua figlia fa bene, ma chi la lascia senza maritare fa meglio. » (1)

Greci e Romani poi avevano siffattamente dimenticato il pudore naturale, che per loro era un fatto ormai comune e pressochè ordinario l'abuso della donna a scopo di triviale concupiscenza; anzi avevano perduto il senso del rispetto al proprio corpo ed al sesso femminile.

Nella vita dei Greci fin da principio non troviamo il ben ordinato amore coniugale, ma una licenza veramente sfrenata dell'uomo, cui corrisponde un abbassamento disonorevole della donna. La costumanza immorale della etère, che addusse seco necessariamente l'oppressione e la degenerazione del sesso femminile, formò in Grecia un surrogato non meno deplorevole della ripugnante poligamia orientale. La maniera come tali etère erano considerate parte necessarie della società (2) e l'onore che le più colte tra esse godevano nella Grecia tutta, costituiva un'onta per questo popolo intellettualmente così elevato.

Onta che i Romani furono i primi a rinfacciare, ma nella quale più tardi caddero essi stessi per avere accolto insieme alla cultura la corruzione morale dei Greci degeneri; chè anzi da ultimo la sorpassarono, gareggiando coi bruti in ogni sorta di immoralità.

Ed è strano che proprio da questi stessi pagani così corrotti provenissero le accuse contro la purezza della vita cristiana. Atenagora ne è addirittura indignato: egli, mentre da una parte non si meraviglia affatto di questa triviale licenza, perchè riflesso

(1) Cfr. I *Cor.* VII, 25.

(2) In un frammento del discorso contro l'etèra Neera, attribuito a Demostene, (Cfr. CHRIST: *Storia della letter. Greca,* Monaco 1898, pag. 402) le donne greche vengono distribuite in tre classi ed il loro compito viene così enunziato dinanzi al popolo di Atene in nome degli uomini greci: « Noi abbiamo etère per goderne, concubine per la cura quotidiana del corpo, e mogli perchè ci generino legittimi figliuoli e perchè ci guardino diligentemente la casa. »

necessario del culto a divinità, le cui colpe del genere superavano di gran lunga quelle degli uomini ed eran sempre lì a legittimarle, (1) dall'altra rinfaccia loro il nessun diritto che hanno di accusare i cristiani, perchè la loro dissolutezza li mette in condizioni di inferiorità assoluta di fronte ad essi. « Poichè – egli dice – quelli che hanno fatto il mercato della fornicazione, che hanno eretto infami locande di ogni turpe piacere per la gioventù, che commettono, maschi con maschi, orribili atti, che oltraggiano in ogni maniera quanti hanno il corpo più formoso e più degno di rispetto, disonorano la bellezza creata da Dio... essi, dico, brutalmente rinfacciano a noi le turpitudini di cui essi stessi sono consci e dicono dei loro dèi, gloriandosene come di nobili fatti e vantandole come degne degli dèi stessi. Essi, gli adulteri ed i pederasti, vituperano quei che vivono casti o che una sol volta sposarono; essi che vivono come i pesci, ingoiando chi loro capita e il più forte perseguitando il più debole... » (2)

E non è solo Atenagora a levare alta la voce contro i pagani; tutti gli altri apologeti nulla risparmiano per mettere in luce il contrasto tra la vita corrotta dei pagani e quella oltremodo corretta e continente dei cristiani. (3)

Atenagora però – osserva il Puech – mostra di aver fatto della verginità quell'apprezzamento così nobile che faranno più tardi i Padri del IV secolo; il suo linguaggio più semplice e più contenuto che quello di un Crisostomo, o di un Girolamo, è però molto espressivo. (4)

Che gran parte della società pagana così degenere abbia finalmente abbracciato e messo in pratica questa dottrina, è uno di quei meravigliosi fatti che distinguono gli esordi del cristianesimo. Moltitudini intere di uomini e donne, appresero ad un tratto a contenere i loro sfrenati istinti nei limiti della ragione e della moralità; il matrimonio salì ben presto ad una capitale importanza; non solo, ma quel che più ci sorprende si è che la continenza costante e volontaria divenne come una nuova passione, in che

(1) Cfr. *Suppl.* XXXII.

(2) *Suppl.* XXXIV, 3 segg.

(3) Cfr. *Just.* I *Apol.* XV; TERTULL. *Apol.* IX; CLEM. ALESS. *Paed.* III, 3, 21; ORIGENE, *C. Cels.* I, 26; ed ancora l'epistola pseudo Clementina « Ad Virgines » (MIGNE I, 379-450) che è diretta ai celibi dei due sessi, e così pure il Siriaco « Testamentum Domini » (ed. Rahmani, pag. 107) che ha il cap. 46 intitolato: « De Virginibus maribus et feminis. »

(4) Cfr. PUECH, *Op. c.* pag. 203.

– scrive l'Allies – (1) deve scorgersi la conseguenza dell'aver Cristo incitato gli animi verso uno scopo oltremondano.

A questa conclusione del resto vuol giungere anche Atenagora; se egli così minutamente ha mostrato ai pagani tutti i particolari della dottrina cristiana riguardanti il matrimonio e la continenza, l'ha fatto, oltre che per difendersi dalle accuse ignominiose, per risalire dalla purezza della vita pratica alla divinità dei principii cui s'inspira.

La stessa accusa di cannibalismo gli dà agio di rinfacciare al paganesimo e di condannare gli spettacoli inumani dei gladiatori nelle arene, dei quali i cristiani si astengono perchè per loro « lo star a vedere la uccisione di un uomo è quasi lo steso che ucciderlo. » (2)

Con ciò egli completa nella sua apologia la morale cristiana. Si aggiunga la fede nella resurrezione e nella sanzione del giudizio, si aggiunga il rispetto verso l'autorità costituita, e si vede chiaro che ingiustamente il cristiano viene accusato e perseguitato, ingiustamente gli si nega il diritto all'esistenza.

Atenagora dunque, concludendo, non si è indugiato troppo sugli argomenti scritturali, non ha voluto neanche esporre i riti e le cerimonie religiose: (3) egli ha preferito mettere in luce la morale cristiana perchè in essa ha creduto di trovare un argomento molto più adatto per convincere i pagani della verità della sua fede e per indurre gl'imperatori a cessare dalle persecuzioni.

Sempre sulle orme di Giustino e di Taziano, traccia le linee generali di quello che fu l'insegnamento morale di Cristo: allo spunto polemico, scevro però da qualsiasi tono aggressivo, egli fa seguire la constatazione pratica di quanto speculativamente è contenuto nella dottrina.

Memore che dallo scopo di propaganda non va disgiunto nella sua opera quello di un benevolo accordo con coloro che hanno

(1) Cfr. T. W. Allies, *Origine e sviluppo del Cristianesimo*. Münster 1870, pag. 275 e segg.

(2) Cfr. *Suppl.* xxx, 12.

(3) Occorre notare che Atenagora e tutti gli apologeti cristiani del II sec. non spiegano mai ai pagani i loro misteri per una specie di consuetudine o legge che proibiva di rivelare tali misteri a coloro che non fossero già ben fermi nel cristianesimo. Non deve quindi sorprendere se egli non fa che un semplice accenno, se pur tale possono ritenersi le parole ἀναίματον θυσίαν del cap. XIII, 21, alla Eucaristia. Questo mistero in modo speciale era compreso nella famosa legge dell'arcano e non si rivelava che ai soli cristiani e sempre gradatamente, per paura che, conosciuto dai pagani, venisse profanato.

in mano il potere delle leggi, mentre dice che ogni cristiano è pronto ad assogettare ad un esame minuzioso la sua vita, non trascura di far notare agli imperatori che, accanto alle dottrine sull'amore, sulla purezza e sulla mansuetudine, sta anche il rispetto e l'ossequio verso le autorità civili e politiche, la cui origine ed autorità risale a Dio stesso.

In tutte le altre dottrine il suo pensiero non sa staccarsi da qualche reminiscenza stoica o platonica: nella morale invece egli si mostra indipendente da qualsiasi filosofia. Il contenuto di essa è nè più nè meno il contenuto della morale predicata da Cristo.

Ad Atenagora, vissuto in un secolo in cui la Chiesa nel suo interno è intenta ad organare e sistemare le sue dottrine e nell'esterno occupata a colmare con nuovi proseliti i vuoti prodotti dalle persecuzioni, non può negarsi un merito assai grande, quello cioè di aver parlato con un accento che nulla ha da invidiare al linguaggio dei Padri dei secoli posteriori.

* * *

Giunti al termine di questa breve disamina delle dottrine di Atenagora, per potere obiettivamente dare un giudizio sommario sull'uomo e sullo scrittore, non ci resta che riconnettere in un tutto unico ciò che si è detto qua e là di lui e delle varie sue dottrine.

Di origine pagana, Atenagora passò al cristianesimo in età matura, sedotto probabilmente dal fascino potente che la sua morale esercitava sulle menti illuminate ed abituate alla speculazione filosofica, o trascinatovi dalla forza degli argomenti scritturali e profetici.

La sua entrata in seno alla nuova religione non fu per lui una abiura completa al patrimonio filosofico acquistato nella frequenza del Portico o dell'Accademia: nè questo fu un male.

Trovò una Chiesa nascente che si dibatteva tra la lotta incruenta contro l'eresia, tendente a scuotere la sua compagine interna, dommatica, e quella cruenta contro persecutori intenti ad abbattere, prima che si rafforzasse, questa giovane pianta importata dall'Oriente. Atenagora non rimane estraneo a queste lotte: un potente alleato egli trova in quella stessa filosofia che apparentemente sembra in una stridente contradizione col contenuto della nuova fede. Nei suoi scritti diretti tanto ai pagani che ai cristiani, con molta abilità concilia scienza e fede, filosofia e dogma; in una lingua piuttosto chiara ed abbastanza corretta, egli dimostra

l'esistenza e l'unità di Dio; alla critica della idolatria pagana, in cui predomina il suo spirito altamente conciliativo e rimane attutita quella specie di acredine e calorosità tanto comune ad altri apologeti, fa seguire una esposizione lucida e quasi completa della dottrina Trinitaria e del Logos.

Un posto non indifferente egli concede nella sua trattazione all'origine dell'idolatria e alla teoria dei demoni e degli angeli, su cui basa l'esposizione della teoria della Provvidenza.

Filosofo e teologo ad un tempo, discute dell'anima, della sua natura ed immortalità, del destino finale dell'uomo, del giudizio divino, della resurrezione dei corpi e della vita futura con un accento prettamente cristiano, cui però non vanno disgiunti anche degli apprezzamenti e delle osservazioni di indole filosofica e scientifica.

Nel ribadire le accuse dei pagani contro i cristiani trova motivo di esporre la morale cristiana, alla quale attribuisce l'importanza di un argomento decisivo in favore dell'origine divina del cristianesimo.

Equilibrato in tutto, Atenagora tale è in modo speciale nel metodo e nella forma. Egli sa bene che qualsiasi discussione non può essere condotta alla stessa maniera quando ha per oggetto di persuadere gl'increduli e confutare gli avversari, o quando invece, rivolta ai fedeli, diventa una esposizione di dottrine: per primo introduce una forma rigorosa nei suoi ragionamenti che, a base di sillogismi, prelude quasi alla forma scolastica dei secoli posteriori, senza però cadere nell'aridità.

Alla Bibbia, come alla filosofia, egli attinge tutto quello che ritiene utile per confortare con prove positive o di ragione le sue dimostrazioni. Ottimamente accoppiate, la stoffa del filosofo e del cristiano ricevono in lui la conferma pratica che la fede non è arazionale, nè la filosofia immorale. Conciliare la scienza e la fede da una parte, la Chiesa e lo Stato dall'altra, ecco lo scopo supremo, il fine ultimo che Atenagora si propone.

Convinto che un simile accordo non è addirittura impossibile, più indulgente di Taziano, risparmia alla filosofia, anche quando non si trova d'accordo con la fede, le invettive ed i sarcasmi, usando un linguaggio contenuto e dignitoso; e, senza scopo di adulazione, tiene, rivolgendosi agli imperatori, un contegno umile ed ossequiente.

Atenagora, alle preoccupazioni di Giustino ed alle incertezze

di Taziano, contrappone una certa sicurezza: egli è cristiano convinto; le sue dottrine, se qualche volta danno luogo a dubbi e si mostrano men chiare a causa della forma, non sempre corretta e scorrevole, restano tuttavia ortodosse. Se nella lingua manca la forma classica e la correttezza dell'espressione, difetto da attribuirsi piuttosto ai tempi che allo scrittore, non fa difetto però la terminologia rigorosamente filosofica, per cui i concetti vengono fissati ed ordinati in una vera trattazione dottrinale e, quando occorre, anche scientifica.

Nel complesso poi il suo pensiero rimane sempre il pensiero del suo secolo: l'imitazione di Giustino e di Taziano non è così pedissequa da nuocere alla sua originalità.

Il merito precipuo di Atenagora consiste appunto nell'essersi saputo collocare come punto di riferimento e di equilibrio tra le esagerazioni e le deficienze del suo tempo: egli rappresenta la corrente sana della Chiesa del suo tempo.

Checchè ne dicano coloro che vorrebbero attribuire a lui una fede vacillante, Atenagora rimane sempre un genuino rappresentante ed un fedele espositore delle dottrine cristiane del secondo secolo.

Salvatore Pappalardo.

TRE SECOLI DI CRITICA AGIOGRAFICA.

L'opera dei Bollandisti dagli inizii (1615) fino ai nostri tempi.

Nel 1915 ricorreva il terzo centenario dalla pubblicazione delle *Vitae Patrum* di Erberto Rosweyde, colla quale si può dire sia cominciata quella colossale e provvida impresa, il cui risultato più evidente è quello d'aver creato la scienza agiografica come ramo indipendente della filologia e di averne insegnato con la teoria e con la pratica il metodo. Questa data centenaria fu additata agli studiosi da un volumetto di Ippolito Delehaye, (1) bollandista notissimo ai filologi, nel quale ci viene tracciata con chiara, spassionata e sobria esposizione la storia della società Bollandista e dei suoi lavori. Il volumetto però non potè uscire a tempo debito, nel '15, per le difficoltà create dalla guerra, specialmente nel Belgio, e comparve solo nel '20 a ricordare un centenario che, sebbene segnalato con qualche ritardo, non perde per questo nulla del suo alto significato per la filologia cristiana e i suoi fasti principali.

L'iniziatore: ROSWEYDE.

Come tutti sanno, i Bollandisti sono Padri della Compagnia di Gesù, che dopo i coraggiosi inizii dei primi pionieri e ideatori e l'apparizione dei primi in-folio degli *Acta Sanctorum,* si costituirono, con l'approvazione dei loro superiori locali e del Generale,

(1) Hippolyte Delehaye, *A travers trois siècles. L'œuvre des Bollandistes,* 1615-1915. Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 22 Boulevard Saint Michel, 1920.

in società agiografica con scopo ben definito, liberi da altre occupazioni e dedicati in tutto alla grande impresa scientifica. Essi presero per tempo il nome di Bollandisti da Giovanni Bollando, che come diremo tosto, fu dopo Rosweyde il più attivo e animoso iniziatore e fondatore dell'opera. Della quale però il primo disegno germinò nella mente feconda di Erberto Rosweyde (o Roswey). Questi nacque a Utrecht il 21 gennaio del 1569, entrò nella compagnia nel 1588, insegnò dal 1591 nella Università di Douai (maître ès arts) e per suo temperamento si applicò per tempo a lavori di critica erudita. La sua attenzione si rivolse tosto ai numerosi manoscritti di *Vite di Santi* che giacevano nelle Biblioteche e alla nessuna indagine critica con cui queste vite venivano fatte circolare mediante la stampa. Di questo fatto egli ebbe una volta a parlare con un suo superiore, il P. Oliviero Manare, nativo di Tournai, che era stato mandato dal Generale, allora P. Claudio Aquaviva, in qualità di visitatore nelle case del Belgio. Diceva il Rosweyde al visitatore che la necessità d'una edizione più accurata delle *Vite di Santi* si imponeva, e che se i Superiori l'avessero creduto opportuno, egli stesso si sarebbe sobbarcato a quel lavoro. Il visitatore ne riferì in una particolare memoria diretta ai PP. Consultori della Provincia e in un'altra destinata al P. Aquaviva Generale della Compagnia: la cosa piacque e al Rosweyde fu data autorizzazione di accingersi all'impresa. Certamente nè il Rosweide nè, tanto meno, i suoi Superiori potevano in quel primo momento misurare le spaventevoli difficoltà, i mezzi grandiosi e colossali, il lavoro enorme che avrebbe assorbito molte attività e molte esistenze: se di questo avessero avuto un concetto adeguato, l'opera non sarebbe stata iniziata, per le estreme e quasi sovrumane difficoltà che presentava. Ma sul principio, tanto al Rosweyde prima, quanto al Bollando suo successore, la cosa parve fattibile, sebbene ardua: questa deficienza nel misurarne gli sconfinati orizzonti fu provvidenziale, perchè le energie di quei prodi non si esaurissero e si paralizzassero sul bel principio, sopraffatte dalle immani proporzioni di quell'impresa.

Ottenuta adunque l'autorizzazione dei Superiori, il P. Erberto, che però non era stato intieramente liberato da altre occupazioni d'insegnamento e di ministero sacro, dedicò tutto il suo tempo disponibile a tracciare il piano generale dell'opera e a raccogliere materiali, esplorando le biblioteche di Douai dove allora risiedeva, poi di Lovanio, Anversa e Liegi. Il primo lavoro consisteva nel-

l'accumulare manoscritti agiografici latini, greci, volgari, ordinarli e catalogarli redigendone indici e schedarii; poi veniva l'ardua fatica di analizzarne criticamente il contenuto, istituire l'esame comparativo di due o più documenti che narravano con variazioni la stessa *Vita,* chiarire difficoltà, disporre la materia per la futura edizione. Già da quella prima, diciam così, presa di contatto il P. Erberto avrà dovuto riflettere seriamente alle difficoltà di un'opera che man mano gli si ingrandiva dinanzi allo sguardo in orizzonti sempre più vasti: e forse la stanca mano gli sarà più d'una volta caduta sulle laboriose pagine. Ma la tempra robusta di questo solitario studioso vinse i primi scoraggiamenti e perseverò fino al punto di riuscire a mettere una base sicura e incrollabile sulla quale altri avrebbero seguitato a innalzare il grande edificio. La base doveva essere costituita dalla pubblicazione delle *Vitae Patrum*, frutto importante, sebbene unico, del lungo lavorio durato per anni ed anni dal Rosweyde. Prima di pubblicare queste *Vitae* però il P. Erberto fece precedere una memoria nella quale era delineato tutto il piano dell'opera agiografica di cui le *Vitae Patrum* che egli stava elaborando dovevano essere soltanto un piccolo preludio. Questa memoria ebbe per titolo: *Fasti sanctorum quorum vitae exstant in belgicis bibliothecis manuscriptae* (*Antverpiae, ex officina Plantiniana* 1607). In essa il Rosweyde mentre presentava il grandioso piano dell'opera futura, faceva appello agli studiosi per concorrere all'attuazione, comunicando nuovi materiali da aggiungere a quelli da lui già accumulati. Egli aveva esplorato le biblioteche belgiche, ma quali tesori non si celavano nelle biblioteche delle abbazie fuori del Belgio, in tutta Europa? Annunziava d'aver avvistato nelle sue esplorazioni mille e trecento manoscritti agiografici, in gran parte da lui copiati, e dava la lista alfabetica dei santi di cui quei manoscritti trattavano. Aggiungeva, come primizia, il testo degli Atti dei SS. Taraco, Probo e Andronico, fino allora noto solo in parte e per estratti inseriti negli *Annali* del Baronio. Quanto al piano descrittivo della futura opera, eccone le linee come furono tracciate nei *Fasti*. L'opera, secondo il disegno del Rosweyde doveva constare di diciotto volumi così distribuiti: *Preliminari* (3 voll.); *Vite di Santi* (12 voll. uno per ciascun mese dell'anno); *Martirologi antichi* (1 vol.): *Note illustrative e Indici* (2 voll.).

I primi tre volumi dovevano trattare, come introduzione generale, questi temi: *a) De vita Christi et festis eius; b) De vita beatae*

Mariae et festis eius; c) De sanctorum festis diebus publice solemnibus. I dodici volumi di *Vitae,* come già notato, dovevano corrispondere a ciascun mese dell'anno. Allora nella mente del Rosweyde l'impresa si presentava con questi tratti schematici e simmetrici, che poi naturalmente non poterono essere mantenuti, per il continuo allargarsi della materia, che richiedette per ogni mese non uno, ma più volumi in-folio, e non tutti i mesi in numero uguale. Si può credere che anche il Rosweyde fosse in grado già allora di prevedere che non tutte le proporzioni simmetriche del suo disegno si sarebbero potute conservare. La distribuzione delle *Vitae* secondo i mesi escogitata da lui non era scevra di difficoltà, e queste si presentarono vivamente al pensiero del suo successore Bollando, che come vedremo, fu quasi sul punto di abbandonarla per adottare un ordine cronologico più intuitivo: ma finì per restare, segno che tutto considerato era ancora la più praticamente indicata. Nei volumi delle *Vitae* dovevano figurare soltanto i testi agiografici; tutto ciò che era apparato critico doveva essere confinato nell'ultima parte dell'opera, dedicata alle Note e agli Indici; questo sistema venne poi modificato. Nulla di particolare dice il R. circa il volume che doveva contenere i Martirologi antichi: ma il criterio per l'edizione di questi documenti fu indicato praticamente dal R. nella sua notevole edizione critica del Martirologio di Adone (1613) da lui per la prima volta pubblicato con intento e metodo critico, sulla base di tre manoscritti e preceduto dal *Martyrologium Romanum* di Baronio. (1)

Notizia particolareggiata dava il R. nei *Fasti* di ciò che doveva essere il contenuto del penultimo volume, il cui titolo doveva essere: *Illustrationes in Vitas Sanctorum.* Vi dovevano essere discussi questi argomenti: *a)* Gli autori delle Vite dei Santi; *b)* i supplizii dei martiri; *c)* le imagini dei Santi; *d)* i riti ecclesiastici di cui è menzione nelle Vite; *e)* i riti profani; *f)* questioni cronologiche; *g)* questioni geografiche; *h)* glossario e spiegazione dei termini d'incerta significazione. Secondo questo schema, il volume penultimo doveva essere distinto in otto libri. La trattazione di ciascuna di queste materie doveva svolgersi con criterio generale; il R. credette di sopperire a tutta la immensa esegesi richiesta dai testi

(1) Questa ediz. è considerata da DELEHAYE (op. cit. p. 16) come *editio princeps,* sebbene, come egli stesso ci ricorda, il testo di Adone fosse già stato pubblicato da Mosander nel 1581, ma senza alcun criterio scientifico.

agiografici dei dodici volumi con una serie di dissertazioni generali, le cui conclusioni su ogni singolo punto si sarebbero potute applicare a tutti i casi analoghi in qualsiasi testo: concetto anche questo troppo semplificatore e ispirato a quell'armonicità di linee che non poteva resistere a lungo una volta inoltrato il passo nell'immenso oceano della materia agiografica e nell'arduo lavoro della sua elaborazione critica. L'ultimo volume, dedicato agli Indici, doveva essere elaborato con cura speciale: gli indici dovevano essere parecchi, ciascuno considerando la materia sotto un aspetto proprio (nomi propri — paese d'origine — condizione — dignità — luoghi di culto ecc.).

Oltre a questo piano descrittivo, i *Fasti* esponevano anche i principali *criterii* che dovevano presiedere alla elaborazione critica dei testi agiografici; questo schizzo criteriologico basta da solo a rilevare la grande importanza scientifica dell'opera escogitata dal R. I criterii da lui proposti si possono infatti considerare come base granitica non solo della scienza agiografica, ma di ogni ramo della scienza filologica.

In sostanza il R. considerava tre serie di testi: *a)* quelli già stampati nelle collezioni del Lipomano e del Surio e dei quali esistevano manoscritti; *b)* quelli inediti; *c)* quelli editi ma di cui non si potevano rintracciare i manoscritti. Quanto ai primi il R. propone come criterio fondamentale di non affidarsi *mai* al testo stampato, ma di riferirsi *sempre* ai manoscritti per integrare ciò che era stato eliminato, eliminare ciò che era stato aggiunto, correggere e ripristinare ciò che era stato ritoccato per ragioni di stile. Quanto ai testi inediti, il criterio unico era quello di costituire il testo sul confronto dei manoscritti reputati migliori, o dell'unico ms. se non ve n'era disponibile che uno. Infine, quanto ai testi editi dei quali mancavano i manoscritti il R. propone un criterio non facilmente praticabile, ma che risponde al migliore buon senso: accettarli cioè solo in quanto si potesse raggiungere la certezza che non avevano subíto ritocchi e alterazioni: cosa invero difficile a decidersi, mancando l'unica base sicura, cioè il manoscritto, e potendosi supplirla soltanto coll'affidarsi alle asseverazioni del precedente o dei precedenti Editori.

Al termine della sua monografia, ossia dei *Fasti*, il Rosweyde faceva appello ai lettori chiedendo il concorso dei loro lumi e mostrandosi disposto ad accogliere quelle proposte di modificazioni del suo piano, che la riflessione avesse potuto suggerire e per-

suadere. Nè mancarono proposte; certo è che, se non fecero difetto le calorose approvazioni, vi furono anche riserve e freddezze. E parrà sorprendente che fra coloro che accolsero il disegno agiografico del R. con molta perplessità fosse il Cardinale Bellarmino. (1) Le osservazioni in contrario da lui fatte in una lettera che ci è conservata, sono veramente di natura molto pratica: difficoltà del l'impresa, spesa enorme che avrebbe richiesto e discutibilità di resultati. Temeva specialmente il Bellarmino che la divulgazione dei testi agiografici nella loro genuinità, se era impresa in accordo con la critica, non lo fosse del pari con la morale, in quanto non tutto ciò che poteva trovarsi in quei documenti avrebbe giovato alla edificazione religiosa, ma molte cose avrebbero piuttosto provocato disprezzo e scandalo. In vista di ciò il Bellarmino proponeva di limitarsi a integrare con supplementi le collezioni di Lipomano e di Surio. Come si vede, il punto di vista del dotto Cardinale era affatto estraneo a ogni metodologia critica; la sua non era una mentalità moderna; modernissima pel tempo suo era invece quella del Rosweyde e dei suoi successori, i quali in pieno Rinascimento vollero e seppero applicare all'agiografia il metodo comparativo già largamente adottato al loro tempo nella recensione dei testi antichi pagani e cristiani. E nonostante ciò il Bellarmino e il Rosweyde appartenevano alla medesima Compagnia, la quale fin d'allora dimostrava il suo vigoroso dinamismo albergando in buona armonia nel suo seno temperamenti così opposti.

Non sappiamo se il Rosweyde nutrisse ferma speranza di condurre a termine il suo grandioso disegno: certo sperò di iniziarne la effettuazione e a questo scopo da anni accumulava ed elaborava materiali; ma quello che riuscì a pubblicare sua vita durante non fu che un saggio della sua buona preparazione, ad ogni modo un monumento perenne di critica agiografica: voglio dire le *Vitae Patrum*. (2) Questo volume, suddiviso in dieci libri, non rientrava nel disegno della grande opera: era, nella mente dell'Autore, una anticipazione, una parziale utilizzazione di materiali che il R. volle

(1) La lettera del Bellarmino è del 7 marzo 1608, e trovasi in *Acta Sanctorum Octobris*, vol. VII, p. I. È riprodotta anche presso De Smedt, *Les fondateurs du Bollandisme* in *Mélanges Godefroid Kurth*, I, p. 297 (cfr. Delehaye, *o. c.* p. 14).

(2) *Vitae Patrum. De vita et verbis seniorum libri X historiam eremiticam complectentes auctoribus suis nitori pristino restituti ac notationibus illustrati opera et studio* Heriberti Ros-weydi (pagg. LXXIX-1044 oltre l'indice non paginato). Antuerpiae 1615. (Cfr. H. Delehaye, op. cit. p. 16).

pubblicare per saggio pratico dei suoi criterii e per destare l'interesse degli studiosi alla sollecita attuazione del più grande lavoro. Le *Vitae Patrum* abbracciano un materiale agiografico ben delimitato, e di quelli che potevano suscitare l'interesse più vivo non solo nel ceto colto, ma anche nelle anime pie. Era una recensione critica delle leggende dei Padri del deserto, raccolta che correva già largamente fra il popolo, elaborata fino da tempi remoti e rappresentata da un grande numero di manoscritti latini e greci. Questa collezione fu edita per le stampe nella primissima ora e le edizioni si erano già moltiplicate *(Vite dei Santi Padri)*. Il R. si propose, come precisa il Delehaye, (pag. 17) di « presentare ai dotti e ai lettori colti quei testi così numerosi e varii »: lavoro arduo, data la quantità di manoscritti. Di questi il R. raccolse e sceverò il maggior numero a lui possibile – ne cita ventitre – e collazionò parimente « una per una venti edizioni a stampa, dal primo incunabolo a quella di Alcalà del 1596 » (pag. 18). In seguito a questo vasto lavoro di comparazione di manoscritti e di stampe, egli fissò quel testo critico, che rimase sempre il punto di partenza per ulteriori elaborazioni. L'ámbito agiografico delle *Vitae Patrum* di Rosweyde è più ampio di quello delle raccolte consuete. Il primo libro contiene una serie di 16 *Vitae virorum (sanctorum)* e 11 *Vitae mulierum*, che s'iniziano con le Vite di S. Paolo e Sant'Antonio eremiti. Il secondo libro contiene la *Historia monachorum* attribuita a Rufino e che fu invece da lui divulgata in versione latina; al medesimo Rufino sono attribuiti i *Verba Seniorum* che occupano il terzo libro di Rosweyde. Il libro quarto offre una compilazione tratta dagli scritti di Sulpicio e di Cassiano. Il quinto libro contiene un'altra raccolta di *Verba Seniorum* attribuita al diacono romano Pelagio, che come Rufino la divulgò tradotta dal greco in latino. Altre due raccolte dello stesso genere attribuite l'una al suddiacono Giovanni, l'altra al diacono Pascasio, romani ambidue, occupano i libri sesto e settimo. Il libro ottavo è la *Historia Lausiaca* di Palladio, citata anticamente sotto il nome di Paradiso di Eraclide; di questo testo il Rosweyde diede la versione latina dell'umanista Genziano Herveto, relegando le altre in appendice. Il nono e il decimo libro sono occupati rispettivamente dalla φιλόθεος ἱστορία di Teodoreto, in versione latina del medesimo Hervet, e il *Prato Spirituale di Mosco* nella versione latina di Ambrogio Traversari. In appendice, oltre al testo vulgato del Palladio-Eraclide si trova una raccolta di sentenze dei Padri della Tebaide nella ver-

sione latina di Martino da Bracara. Introduzioni singole *(praeludia)*, note illustrative e critiche, indice onomastico completano il monumentale lavoro su cui riposa saldamente la fama del Rosweyde come fondatore dell'agiografia critica. La morte, che lo sorprese in Anversa nel 1629, non gli permise di aggiungere altre importanti pubblicazioni oltre a una seconda edizione (1628) delle *Vitae*, preceduta da una edizione delle medesime in fiammingo (1617). Mirabile a dirsi! Uno studioso di sì eletta tempra fu raggiunto dalla morte non al suo tavolino di lavoro nel suo *atelier* bibliografico, ma al letto di un infermo da lui assistito, nella cui assistenza contrasse la malattia che lo portò in breve alla tomba.

Gli sviluppi: *a)* BOLLANDO - HENSCHENIO.

Quando l'esercito tedesco nell'agosto del 1914 invase il Belgio, fra i monumenti che andarono distrutti fu anche l'umile dimora di Giovanni Bollando (Jean Bolland) che ancora vedevasi in Julemont: (1) quivi il grande agiografo era nato nel 1596: aveva trentaquattro anni alla morte di Rosweyde, e già il suo ingegno e la sua coltura avevano brillato nei collegi gesuiti di Ruremonde, Malines, Bruxelles e Anversa, dove giovanissimo aveva tenuto cattedra di materie varie. L'impresa agiografica, che da lui ebbe poi stabilmente il nome di Società Bollandista, minacciò di naufragare alla morte del primo iniziatore: e sarebbe naufragata se un uomo di grande senno, il Provinciale Giacomo Van der Straeten non avesse pensato di sottoporre ad esame il dossier immenso lasciato da Rosweyde per giudicare se doveva essere abbandonato od utilizzato. L'esame fu affidato a Bollando, il quale dichiarò che l'impresa era degna d'essere continuata e che egli stesso vi si sarebbe sobbarcato se ai superiori fosse piaciuto. I superiori approvarono e accolsero anche le condizioni poste da Bollando: di essere cioè libero di rimaneggiare il primitivo disegno e di avere a sua piena ed esclusiva disposizione tutto il materiale bibliografico – manoscritti e stampe – di cui s'era già servito il Rosweyde. Fu questo il primo nucleo della biblioteca bollandiana. Così Bollando fu trasferito da Malines ad Anversa con alcuni incarichi di ministero e quello principale di attendere alla grande pubblicazione.

(1) Nel ducato di Limburgo, attuale provincia di Liegi.

Come Rosweyde, anche Bollando non potè da principio misurare tutte le difficoltà dell'impresa, e fu caso providenziale, chè diversamente anche il suo entusiasmo giovanile sarebbe venuto meno. Egli si dedicò al lavoro fin dal 1630, e i primi due volumi in-folio dei *Santi del mese di Gennaio* non comparvero che nel 1643: chi può dire l'eroico lavoro durato in questi tredici anni di preparazione? A questo resultato, che doveva mettere la più salda base e soddisfare finalmente l'attesa diuturna e ormai quasi stanca e diffidente degli studiosi e di tutto il ceto ecclesiastico e religioso, il Bollando non giunse solo: la buona sorte e la impreteribile necessità gli avevano aggiunto un compagno degno di lui: l'impresa da sforzo individuale cominciava a diventare sforzo collettivo, a organizzarsi: condizioni necessarie di feconda perennità. La Compagnia di Gesù che era ancora nel periodo d'inizio, acquistò la riconoscenza imperitura di tutto il mondo studioso e della Chiesa Cattolica, incoraggiando e aiutando un'impresa d'indole intellettuale e quindi soggetta a diffidenze per parte di chi preferiva esaurire l'attività in opere di apostolato, e di tale grandiosità da far esitare anche il meglio organizzato corpo accademico dei nostri giorni.

Il piano schematico delineato da Rosweyde nei *Fasti* doveva subire alcune modificazioni al primo mettersi all'opera di attuazione: ciò vide subito Bollando, il quale ancor prima di addentrarsi nel lavoro fissò tre innovazioni d'indole pratica e di opportunità intuitiva, cioè 1°) decise di far posto anche alla notizia di quei santi di cui non esistessero gli *Atti* o la *Vita* nè in manoscritti, nè in edizioni; 2°) mentre Rosweyde pensava di relegare le annotazioni critiche in forma di dissertazioni in un volume a parte, egli stabilì che ad ogni *Vita* dovesse precedere la sua propria introduzione con l'accompagnamento delle annotazioni illustrative in margine al testo; 3°) gli indici, che Rosweyde intendeva accumulare in un volume a parte (l'ultimo) furono invece applicati nel nuovo piano di Bollando a ciascun volume. La seconda e la terza di queste innovazioni sono di carattere diciam così topografico e non domandano schiarimento; non così della prima, la quale implica un criterio nuovo e suppone un notevolissimo e incalcolabile allargamento della materia. Bollando comprese che la notizia dei santi di cui mancava il vero e proprio documento biografico o martirologico nella tradizione manoscritta, si poteva conseguire per via di ricostruzione attraverso fonti indirette e collaterali: martirologi, testimonianze di scrittori, monumenti epigrafici e cultuali. La

ricerca e la discussione di queste fonti indirette richiedeva un lavoro talora più arduo e più specializzato di quello della collazione ed esegesi di manoscritti; bisognava spesso inoltrarsi nel campo di una disciplina allora quasi ignota: l'archeologia cristiana; oltre a questo, come già osservato, la mole del lavoro si veniva sempre più ingrandendo e spostando dai limiti prevedibili anche nella più larga misura. Per tutto questo, Bollando comprese per tempo che un solo operaio non bastava a tanto edificio e chiese un aiuto. V'era una questione pregiudiziale: i mezzi di sussistenza. Destinare una o più persone a un'impresa di lunga mole, senza altra occupazione di quelle proprie dei soci della Compagnia, costituiva una questione economica di cui bisognava trovare al più presto una soluzione: e questa fu offerta dalla generosità di persona non appartenente alla Compagnia e che già aveva seguíto con vivo interesse e calda simpatia i lavori del Rosweyde, voglio dire il benedettino Antonio de Winghe abate di Liessies, con i suoi successori Tomaso Luytens e Gaspare Roger. La generosità del de Winghe mise a disposizione dei superiori provinciali un capitale di ottocento fiorini come primo fondo per costituire una pensione fissa a Bollando e ai suoi coadiutori. Risolta, almeno inizialmente, la questione finanziaria, si pensò all'aiutante da assegnare al nostro agiografo: e fu il P. Goffredo Henschen (Henschenius) nato al Venray nel 1601 e designato a questa missione dalla fiducia dello stesso Bollando, che già gli era stato maestro e ne conosceva le qualità non comuni, l'inclinazione viva alle discipline filologiche e la buona preparazione in fatto di studi. Henschenio superò ben presto l'aspettativa dell'amico e maestro: il quale ebbe la grande virtù – rara negli uomini di studio – di non imporre al suo collaboratore con tenacia ostinata le proprie vedute, ma di lasciarlo libero nell'iniziativa e di accoglierne con riconoscenza e senso pratico le migliorie di metodo e la copia di lumi e d'ingegno. Quando egli si unì in comunanza di lavoro col maestro si era nel 1635, e Bollando contava di potere finalmente iniziare la stampa del volume di gennaio (la distribuzione per mesi ideata da Rosweyde finì per rimanere definitivamente) e aveva intavolato trattative col Van Meurs, noto editore di Anversa; mentre procedeva la stampa di questo primo in-folio di gennaio, Henschenio avrebbe atteso alla preparazione dei materiali per il volume di febbraio. Pare adunque che nella mente di Bollando i limiti del lavoro apparissero ancora restringibili alla mole dei dodici volumi previsti nei

Fasti di Rosweyde, un volume per ciascun mese; ma la robusta fibra del nuovo collaboratore venne a scuotere Bollando da questo sogno di simmetria compassata e schematica e a far comprendere una volta per sempre che l'opera avrebbe richiesto non una ma più esistenze e non poteva compiersi in uno spazio di tempo e in un cumulo di volumi limitabili con un qualsiasi calcolo preventivo. Già era compiuta la stampa dei primi fogli presso Van Meurs, che comprendevano i primi quattro giorni di gennaio, quando Henschenio presentò al maestro per averne l'approvazione il primo resultato dei suoi lavori, cioè la completa elaborazione delle Vite di S. Waast e di S. Amando ricorrenti il 6 di febbraio. L'esame di questo lavoro fu per Bollando una rivelazione. Il suo compagno aveva ingrandito talmente l'orizzonte delle indagini, approfondito il lavoro di esegesi, perfezionato il metodo critico, che Bollando non solo approvò entusiasticamente quel primo saggio, ma tosto comprese che bisognava procedere di quel passo, qualunque dovesse essere il numero dei volumi richiesto dai santi di ogni singolo mese, e che frattanto era assolutamente necessario *ricominciare* l'opera e rimaneggiare intieramente tutto il materiale di gennaio applicando i nuovi metodi di lavoro additati da Henschenio. E così fu fatto. Fu sospesa la stampa; tutto ciò che era già stato disposto come resultato definitivo e pronto per la pubblicazione fu nuovamente ripreso in esame e intieramente rifatto, cominciando dai fogli già stampati. L'editore attendeva la ripresa del lavoro tipografico, ma l'attesa fu assai lunga. I due grossi in-folio di gennaio apparvero infatti soltanto nel 1643, otto anni dopo che Henschenio s'era unito a Bollando nella grande impresa.

Questa pubblicazione fu un avvenimento la cui importanza apparve in progresso di tempo sempre maggiore. Oggi dobbiamo considerare l'apparizione di quei primi due in-folio come la prima pietra miliare della moderna storiografia. Quel grande monumento di scienza filologica non è uscito dal seno di alcuna delle tante accademie che monopolizzavano la coltura della Rinascenza, e di ciò possiamo veramente consolarci: una delle infinite prove che le accademie non hanno mai servito a niente, perchè tutte le cose grandi si sono compiute lungi da quegli oziosi e presuntuosi ritrovi di vanesii e di ciarlatani. Il temperamento dei primi Bollandisti era così antiaccademico, che mentre è unica fisionomia di un accademico il più sfrontato e pettegolo esibizionismo – sempre in ragione diretta della nullaggine intellettuale –

quei grandi e umili lavoratori stabilirono l'*anonimato* come condizione dei loro lavori: e invano cerchereste in quei poderosi in-folio la proprietà letteraria delle singole dissertazioni nelle firme dei loro autori. Si volle considerare il lavoro individuale come proprietà collettiva e solidale della istituzione. Così fu che, usciti i primi due in-folio, piovvero a Bollando gli elogi meravigliati degli studiosi, e l'umile e sagace collaboratore Henschenio, che fu tanta parte dell'opera, vide sereno e compiacente attribuirsi al maestro anche il pregio delle fatiche sue proprie. Nè il maestro era uomo da usurpare l'altrui; onde propose al compagno che nei volumi successivi ciascuno segnasse col proprio nome il frutto delle fatiche e dell'ingegno suo: Henschenio questa volta oppose al maestro un cortese rifiuto, tanto era alieno da vanità: e uscirono anonimi i tre volumi di febbraio (1658) e pur quelli di marzo, che erano quasi in tutto opera sua. Frattanto Bollando, che alle doti di studioso univa quelle di amministratore e organizzatore, provedeva a migliorare la sede dell'impresa bollandista. Chiese e ottenne dai Superiori di trasferirsi in ambiente più ampio e più comodamente accessibile: quivi fu anche adattato un arredamento stabile in scaffali, armadii, leggii da studio etc. e sorse così la stabile e decente dimora di quello che venne poi chiamato il Museo Bollandiano di Anversa. Usciti nel 1658 i tre nuovi in-folio dei santi di febbraio, crebbe universalmente l'ammirazione e l'interesse per la colossale impresa: papa Alessandro VII chiamava a Roma Bollando per congratularsi personalmente col grande agiografo e significargli con quell'invito l'alta sua approvazione. Bollando si scusò e in sua vece mandò il P. Henschenio accompagnato da un nuovo giovane collaboratore destinato a segnare nella storia del Bollandismo l'orma più profonda.

b) Il genio: PAPEBROCH.

Questi fu il P. Daniele Papebroch (Van Papenbroeck), nato ad Anversa nel 1628; la sua stretta relazione con Bollando era cominciata per tempo ed era già propria della sua famiglia, nella quale il grande agiografo aveva accesso e intimità come amico e consigliere spirituale. Bollando ebbe così l'occasione di esplorare fino dalla prima adolescenza le doti di spirito del giovine Daniele e ne potè seguire passo passo i progressi nell'età e nello studio; un intimo presagio gli faceva augurare nel giovinetto un suo fu-

turo collaboratore e successore. E così di fatto accadde. Papebroch entrò nella Compagnia e appena terminati i regolari corsi di studio, a domanda di Bollando fu aggregato (1659), giovanissimo ma già ben preparato, all'opera agiografica di cui divenne tosto il genio animatore. Messosi all'opera e addomesticatosi con l'ambiente, diede tosto a conoscere la sua straordinaria tempra di studioso, che alla tenacia e acutezza della ricerca accoppiava – caso raro – l'eleganza dello scrivere latino, la facile penetrazione e l'agilità di colpire il punto centrale d'una questione e metterlo in rilievo, la sicurezza del metodo e l'arte di chiarire ogni argomento astruso arrivando diretto alla meta d'una conclusione razionale e soddisfacente, senza dilungarsi nelle minuzie e senza dare nelle cantonate. La sua collaborazione cominciò col primo volume di marzo e si prolungò fino al quinto volume di giugno compreso, per diciannove volumi di critica agiografica, che rappresentano senza dubbio la parte più scelta di tutta l'antica collezione Bollandista. Così risentirono l'impronta del suo genio i tre volumi del mese di marzo (1668), e i volumi di aprile pure completi nel numero di tre, che vennero alla luce insieme nel 1675. Seguirono, sotto l'egida di lui, i primi tre volumi di maggio (1680), il quarto e il quinto volume dello stesso mese nel 1685 e nel 1688 il sesto e il settimo. Il mese di maggio venne così completato in sette in-folio, numero di volumi non mai raggiunto nei mesi precedenti. Siamo ben lontani, come si vede, dalla distribuzione segnata dal buon Rosweyde nei suoi *Fasti*, che prevedevano un volume per ciascun mese e dodici volumi nè più nè meno per tutta la serie propriamente agiografica! Ai volumi di maggio tennero dietro uno a uno rispettivamente negli anni 1695, 1698, 1701, 1707, 1709 i primi cinque in-folio di giugno. I due ultimi volumi di questo mese (che fu completato esso pure come il precedente in sette volumi) non recano più il nome di Papebroch, ma la parte propriamente testuale restava esaurita nei primi cinque, essendo gli ultimi due destinati alle appendici. Così con il vigoroso impulso di lui veniva completata *una metà* dell'immensa collezione, cioè il primo semestre gennaio - giugno degli *Acta Sanctorum*. A quest'ora la collezione aveva acquistato la più grande fama e un credito universale, e il massimo merito di essa spettava alla grande triade Bollando-Henschenio-Papebroch. Intorno a questi tre, e dopo la loro scomparsa, si dedicarono all'opera altri lavoratori, quali per breve, quali per lungo periodo, dei quali alcuno lasciò

traccia rilevante, altri poca o nessuna: di essi accennerò in seguito, per soffermarmi ancora sulle tracce del Delehaye alle gesta e alle peripezie del più grande fra gli operai dell'edificio bollandiano.

Daniele Papebroch oltre che paziente e infaticabile lavoratore di *bureau* fu sagace e attivissimo raccoglitore. La fortuna e un tatto sicuro lo aiutavano spesso a mettere le mani sui migliori documenti e a procurarsi i libri a stampa più rari e meno accessibili. Ma per raggiungere la più vasta copia di materiali bisognava decidersi a intraprendere viaggi scientifici, peregrinare per abbazie e biblioteche, perlustrare i paesi più ricchi di memorie cristiane: Francia, Germania, Irlanda, Spagna e sopratutto l'Italia e Roma. Già Bollando, come ho sopra ricordato, aveva intraveduto la necessità di simili viaggi. Egli stesso aveva avuto invito da papa Alessandro VII nel 1658 di recarsi a Roma: era una buona occasione per iniziare il lungo e fecondo pellegrinaggio bibliografico; ma Bollando già malandato di salute non potè accingervisi e ne affidò incarico a Henschenio e Papebroch, che egli volle accompagnare da Anversa fino a Colonia, dove si accommiatò. La loro assenza da Anversa durò ventinove mesi, fecondi di ricerche, di cui essi davano ragguaglio al maestro con numerose lettere: epistolario ricco di notizie bibliografiche e in gran parte conservato insieme col diario di Papebroch fra i manoscritti della biblioteca bollandiana. Da Colonia i due pellegrini proseguirono attraverso la Germania per Coblenza, Magonza, Worms, Spira, Francoforte, Asschaffenburg, Würzburg, Bamberga, Norimberga, Eichstädt, Ingolstadt, Augsburg, Monaco, Innsbruck, Trento. Dovunque arrivavano erano accolti con onore, la fama dell'impresa bollandista essendo oramai dappertutto diffusa e consolidata. Abbazie, chiostri, archivi episcopali e nobiliari si aprivano cortesemente alle loro ricerche e tutta la Germania colta fraternizzava con questi infaticabili studiosi e illustratori delle memorie cristiane: i quali sceverando fra la copia dei documenti manoscritti che loro si presentavano, eliminavano il superfluo e fermavano l'occhio e la penna su quello che appariva al loro discernimento critico come elemento apprezzabile. Allora secondo l'urgenza, o trascrivevano il documento, o ne affidavano la trascrizione a copisti, oppure si limitavano a prendere precise note per farne richiesta al momento opportuno. Da Trento, dove si trattennero otto giorni per una piena dell'Adige, proseguirono per Verona, Vicenza, Padova, Venezia, Ferrara, Bologna, Imola, Faenza, Ravenna, Forlì, Cesena,

Rimini, Pesaro, Fano, Sinigaglia, Ancona, Osimo, Loreto, Recanati, Macerata, Tolentino, Foligno, Assisi, Perugia, Spoleto. Seguivano il litorale adriatico deviando nell'Umbria e fermandosi in ogni centro di quelle contrade ricche di memorie agiografiche e terreno fecondo di fruttuose indagini. In questa prima parte del viaggio, volendo affrettare l'arrivo a Roma, meta principale, lasciarono in disparte la Lombardia e la Toscana, con l'intenzione di percorrere questi paesi nel ritorno, dopo però d'aver proseguito da Roma verso il mezzogiorno d'Italia. A Roma arrivarono l'antivigilia del Natale del 1660 e vi si trattennero fino al 3 di ottobre del 1661. In Roma Papebroch si diede con tutto l'ardore della sua giovinezza e la sagacia del suo ingegno alla ricerca di manoscritti agiografici e ad accumulare materiali pei futuri volumi degli *Acta*. Una lettera di Henschenio a Bollando datata dal 1 Giugno 1661 descrive l'intensa operosità del giovane agiografo con termini di fraterna ammirazione e compiacenza (V. DELEHAYE, op. cit. p. 68). La più copiosa messe fu raccolta nella biblioteca Vaticana. A favore dei due Bollandisti il pontefice Alessandro VII aveva derogato a una delle norme più rigide, cioè al divieto di asportare codici: così essi furono autorizzati a prendersi i manoscritti designati per copiarseli o anche a indicarli perchè fossero trasportati da copisti di loro fiducia per la trascrizione. Nell'esplorare la Vaticana i due agiografi furono sul principio favoriti dalla squisita cortesia e dall'alta dottrina del prefetto Luca Holstenio: questi non solo favorì le loro ricerche nella Vaticana, ma fu loro intelligente e autorevole guida nelle altre biblioteche di Roma, delle quali fu più feconda di lavoro e di scoperte pei due agiografi la Vallicellana dei Padri dell'Oratorio. Per disgrazia l'Holstenio venne a morire proprio in quel frattempo e fu assistito negli estremi momenti da Henschenio. Questa morte fu una perdita per la scienza e un grave contrattempo pei nostri pellegrini: veniva a mancare ad essi con Holstenio il più valido appoggio per le loro ricerche. Per maggiore disappunto, il successore di Holstenio, Leone Allacci (Allatius) si mostrò loro tutt'altro che favorevole, e lungi dal facilitarne il già faticoso compito, si adoperò a creare loro sempre nuove difficoltà. (1) Così il lavoro di ricerca, trascri-

(1) Un caso tipico della meticolosità dell'Allacci è il rifiuto suo di consegnare per esplorazione e trascrizione i Sinassari Greci manoscritti, sui quali Papebroch voleva completare le sue indagini, perchè, diceva Allacci, i Sinassari sono compendii agiografici e il permesso pontificio riguardava solo le *Vite* complete! (V. DELEHAYE, *op. cit.* p. 71).

zione, verifica delle copie trascritte, si prolungava per le difficoltà nuove, ma non rallentava la costanza dei nostri eruditi, che lasciando Roma poterono rallegrarsi d'avere assicurato il più prezioso materiale ai volumi da prepararsi. Da Roma i due agiografi passarono a Grottaferrata, a Montecassino e Napoli. Di qui tornarono a Roma che lasciarono definitivamente, come già ricordato, il 3 ottobre 1661 per portarsi nella Toscana, ove si trattennero, passando per Viterbo e Siena, in Firenze e vi lavorarono per quattro mesi nella biblioteca del Magliabecchi, di cui esperimentarono le cortesie, e nella Laurenziana. Un menologio greco di questa biblioteca fermò più vivamente l'attenzione di Papebroch, che però si doleva di non trovarlo completo. Pensò che avrebbe potuto raggiungere le parti mancanti esplorando la biblioteca Basiliana di Messina: scrisse a Bollando chiedendo permesso di recarvisi solo, mentre Henschenio lo attenderebbe a Firenze; non piacque al maestro quella temporanea separazione dei due, e Papebroch rinunziò di imbarcarsi. Stando a Firenze poterono far ricerche anche ad Arezzo e Pisa, valendosi della cortese opera di dotti amici e ammiratori; invece fecero essi in persona il pellegrinaggio agiografico di Vallombrosa, di Camaldoli e della Verna, certo per una secreta e irresistibile attrattiva che oltre alla curiosità scientifica, li attirava in quei venerandi luoghi di così sante memorie.

Da Firenze proseguirono per Pistoia e Lucca, Genova e Milano. Qui trovarono all'Ambrosiana buona accoglienza, ma il più reciso rifiuto d'autorizzazione a copiare manoscritti. Passarono poi a Novara, Vercelli e Torino, accompagnati dalle più larghe facilitazioni loro accordate dal Duca di Savoia, il quale non fu secondo nè all'alta benevolenza del Papa nè alla generosa accondiscendenza del Granduca di Toscana. Lasciarono quindi l'Italia e ripresero la via del Belgio passando attraverso la Francia con l'itinerario seguente: Chambéry, Grenoble, Grande Chartreuse, Tournon, Vienne, Lyon, Macon, Cluny, Citeaux, Dijon, [1] Auxerre, Pontigny, Sens, e finalmente Parigi. Quì fecero la più lunga tappa del viaggio di Francia; ebbero lusinghiere accoglienze alla Sorbona e furono specialmente favoriti, oltrechè dai loro dotti confratelli i PP. del Collège, dal famoso domenicano Combéfis. Si trattennero a Parigi

(1) A Dijon poterono trascrivere il principale manoscritto del martirologio di Beda (V. Delehaye, p. 75).

tre mesi; indi passarono a Rouen e visitarono successivamente anche Jumièges, Fontenelle e Le Bec, tre famose abbazie normanne. Non poterono raggiungere Amiens, dove volevano recarsi da Abbeville per incontrarvisi col dottissimo Du Cange; lo stato delle strade li obbligò a rinunziarvi e ripiegare su Arras e Saint-Waast verso la via del ritorno. Il 21 dicembre 1662 rientravano ad Anversa e riabbracciavano il venerando maestro, il quale non doveva sopravvivere ancor lungamente: Bollando moriva il 12 settembre del 1665.

Un altro viaggio di studio fu intrapreso da Henschenio e Papebroch dopo la pubblicazione dei tre volumi di marzo, nel 1668. Di questa nuova spedizione scientifica però non sono rimaste ché scarsissime notizie. I due giunsero insieme a Lussemburgo, dove una malattia trattenne Henschenio per un mese; e non sappiamo altro se non che Papebroch approfittò della forzata dimora a Lussemburgo per dedicare la sua attenzione a un problema che più volte lo aveva reso perplesso. Egli non era un temperamento da esaurirsi intieramente nella ricerca e nella collazione di manoscritti; la sua mentalità superiore intravedeva e quasi divinava le grandi questioni d'indole generale, e decidendosi dopo molto esitare a introdurvisi e a discuterle, apriva larga strada alle indagini più complesse della moderna filologia. Così a Lussemburgo Papebroch cominciò ad esaminare di proposito il problema dell'autenticità delle carte diplomatiche e dei mezzi di cui può valersi uno storico per istabilirla o per negarla: problema allora nuovo, che offerse al grande agiografo l'occasione di gettare le basi di una nuova disciplina filologica: la critica diplomatica. Su queste basi il contemporaneo benedettino Mabillon innalzò il suo grande edificio scientifico col trattato *De re diplomatica* in cui riesaminava e in parte contradiceva le affermazioni di Papebroch. Il riscontro d'un falso diploma di Dagoberto I proveniente dall'abbazia di Oeren aveva indotto il grande agiografo nel sospetto che dei numerosissimi diplomi giacenti negli archivi di antiche abbazie benedettine un grande numero fossero del pari falsificati per asserire e confermare a proprio vantaggio privilegi e immunità: condotto da questo sospetto si inoltrò nella discussione allo scopo di determinare i caratteri di autenticità o di falsificazione riscontrabili nei diplomi: tale discussione svolgeva il Papebroch nella sua introduzione al volume II di aprile intitolata: *Propylaeum antiquarium circa veri et falsi discrimen in vetustis membranis* (Cfr. DELEHAYE, pag. 33). Le conclusioni troppo

negative a cui questa memorabile dissertazione giungeva, mosse l'uomo allora più dotto dell'Ordine Benedettino – un erudito di proporzioni gigantesche e oggi di fama mondiale – il Mabillon, a riprendere l'argomento e riesaminare assai più largamente, sulla base dell'immenso materiale a sua disposizione, tutto il problema paleografico e critico relativo agli antichi diplomi. Per tal modo i due insigni uomini fondavano una nuova scienza, oggi grande e indispensabile ausiliario di ogni indagine storica specialmente delle età medievali. La dotta disputa fra i due scienziati fu di quelle serene e composte, dominate dal rispetto reciproco, dall'amore della verità storica, da quel tratto cortese e cavalleresco che fu sempre proprio degli spiriti superiori. Mabillon aveva certo superato il rivale per l'ampiezza dell'indagine e l'importanza dei resultati. Papebroch senza esitare lo riconobbe, si dichiarò vinto e convinto; il Delehaye (op. cit. p. 33 e s.) cita brani di lettere scambiatesi fra loro, dalle quali si rileva la grande sincerità d'animo, la modestia, la squisitezza di questi due alti intelletti: ed è cosa supremamente educativa per questa nostra età in cui qualunque mediocre competenza quasi sempre si accompagna con una dose di orgoglio assolutamente sproporzionata.

Ma gli avversarii di Papebroch non furono sempre all'altezza di un Mabillon! Al grande agiografo non furono risparmiati giorni amari, oscurati dai perversi e idiotissimi attacchi di un bigottismo *demi-lettré,* che allora come oggi fu sempre il peggiore ostacolo al progresso dei liberi studii, in un campo dove spesso riesce facile a certa gente imbrogliare le carte, creare l'equivoco e persistervi a scopo in apparenza polemico, in realtà diffamatorio. Quando la dottrina storica dei Bollandisti e la loro sincerità cominciò a dare nel naso a coloro che vedono l'eresia in ogni conclusione che per poco disturbi la credulità in certe tradizioni prive d'ogni storico fondamento, si venne maturando una grossa burrasca che doveva scoppiare proprio sul capo di Daniele Papebroch, uomo d'una tempra adamantina, di un coraggio a tutta prova e tanto compreso dei diritti della scienza, quanto alieno e le mille miglia lontano dal riscontrare o suscitare i motivi di un conflitto tra la critica agiografica e l'autentico insegnamento della Chiesa. L'occasione fu offerta agli avversarii del bollandismo dalla Nota critica elaborata pel giorno 29 marzo a proposito di San Bertoldo primo priore dell'Ordine del Carmelo. Naturalmente i Carmelitani, all'uscita del volume si aspettavano che l'autorevole sentenza degli agiografi con-

fermasse la loro tradizione secondo cui l'istituzione dell'Ordine rimonterebbe al Profeta Elia (V. DELEHAYE, p. 125 e segg.). Invece, come era da aspettarsi, l'agiografo bollandista non faceva alcun cenno di questa tradizione, evitando con un prudente silenzio di avviare una critica che non poteva se non arrivare a conclusioni negative. I Carmelitani ne furono malcontenti e per opera e per la penna di un loro membro il P. Francesco di Buona Speranza insorsero contro i Bollandisti con uno scritto del Padre intitolato: *Historico-theologicum Carmeli armamentarium*. Prendendo a difendere la tradizione casalinga, il libellista finiva per invitare formalmente i Bollandisti a uscire dal silenzio e pronunziare il loro parere sull'argomento. Non andò molto che l'occasione di rispondere, senza che fosse ricercata, si presentò da sè stessa; e fu quando nel primo volume di aprile gli agiografi si accinsero a commentare criticamente gli Atti di S. Alberto patriarca di Gerusalemme e autore della Regola del Carmelo. Questo compito fu assunto da Papebroch, il quale senza esitazione concludeva il suo commentario negando ogni fondamento alla tradizione dell'Ordine riguardo a questo punto (DELEHAYE, p. 126). Quando si conobbero queste affermazioni fu una vasta e irosa insurrezione contro il valente bollandista, il quale preso nel fuoco incrociato di tutta quella acidissima e insulsa pamfletteria, non fece motto e attese a proseguire i suoi lavori. Ma questo dignitoso silenzio dovette pure essere rotto per urgenza di onesta difesa, quando gli avversarii l'accusarono di eresia, e lo denunziarono alla Inquisizione di Spagna. Infatti nel 1695 comparve uno scritto dal titolo: *Exhibitio errorum quos P. Daniel Papebrochius Societatis Iesu suis in notis ad Acta Sanctorum commisit*. Questo scritto era opera del P. Sebastiano di San Paolo, membro dell'Ordine carmelitano, ed era un attacco a fondo contro Papebroch e contro tutto il metodo dell'opera bollandista. Esso era dedicato al papa Innocenzo XII, certo con l'intenzione di richiamare così più facilmente l'attenzione della Curia Romana e disporre il terreno per una condanna sommaria. Nello stesso tempo si lavorò secretamente a provocare una sentenza dall'Inquisizione spagnuola alla quale vennero deferiti i volumi degli *Acta Sanctorum* di marzo, aprile e maggio. Il 14 novembre 1695 questi venivano condannati, proibitane la lettura e la vendita sotto pena di scomunica e di ammenda. Nel decreto di condanna si facevano espressamente i nomi di Henschenio e di Papebroch.

Dinanzi all'imperversare di tanto uragano, poichè il principale

imputato serbava il suo silenzio, ne assunse le difese il compagno P. Corrado Janninck, (1) che dal 1695 era stato assunto a condividere il lavoro nella piccola società Bollandista; egli nel 1695 pubblicò un'*Apologia pro Actis Sanctorum* e frattanto si dovette pur pensare a stornare le conseguenze dei maneggi avversarii presso le Inquisizioni: poichè dopo avere ottenuto da quella di Toledo il decreto di condanna sopra menzionato, si fecero insistenze e si mossero pedine per ottenere la conferma della condanna per opera del tribunale inquisitoriale di Roma. Il P. Janninck che trovavasi in quest'epoca a Roma venne deputato per assumere le difese dei Bollandisti e stornare i provvedimenti contro i suoi compagni di lavoro; egli fece tutte le opportune démarches; presentò un memoriale, pose in mezzo l'autorità di persone amiche: fra queste fu il Mabillon, che prese la difesa di Papebroch facendo valere la sua autorità come benedettino e come studioso. In tal modo si riuscì a impedire che Roma desse conferma del decreto toletano; solamente fu posto all'Indice il *Propylaeum Maii* nel quale Papebroch ribadiva le sue conclusioni critiche specialmente a proposito delle origini del Carmelo (V. Delehaye, p. 126, nota). L'iscrizione nell'Indice del *Propylaeum* papebrochiano perdurò fino a Leone XIII, il quale nella sua nuova edizione dell'Indice dei libri proibiti lo fece cancellare nel 1900. Alla causa bollandiana in quella triste circostanza giovò anche il fatto che in Roma gli umori non erano favorevoli alla Inquisizione spagnuola, e quindi non s'era molto inclinati a confermarne gli Atti.

Il decreto di condanna emanato da Toledo fu esibito a Papebroch, e si può vedere presso Delehaye (op. cit. pag. 132 seg.) il contenuto sostanziale di esso; vi è dichiarato che i volumi condannati contenevano « proposizioni erronee, eretiche, prossime all'eresia, pericolose in materia di fede, scandalose, offensive delle orecchie pie, scismatiche, sediziose, temerarie, audaci, presuntuose, gravemente offensive di parecchi papi, della Sede Apostolica, della Sacra Congregazione dei Riti, del Breviario e del Martirologio romani, deminutive in alto grado dell'eccellenza di parecchi santi e di molti scrittori; così pure un gran numero di frasi irriverenti verso parecchi Santi Padri e gravissimi teologi. » Inoltre vi era dichiarato che quei libri contenevano « proposizioni offensive verso la costituzione religiosa di parecchi Ordini, segnatamente di quello

(1) Nato a Groninga nel 1650.

dei Carmelitani e verso i loro scrittori specialmente spagnuoli... » (1) Ancora vi si specificava che i volumi contenevano « delle lodi attribuite a eretici o fautori d'altre dottrine detestabili, proibite e condannate dai Sommi Pontefici e dalla Chiesa, delle quali dottrine si traeva partito per invalidare le tradizioni dei Santi e della Chiesa. »

Ci ricorda il Delehaye (p. 133-4) che sulla copia superstite del decreto, che era stata trasmessa a Papebroch, si vede ancora scritta di sua mano la parola: *legi*. Dinanzi a quel documento che oltre all'attaccare la sua fama di studioso intaccava gravemente il suo credito di sacerdote cattolico, egli si vide costretto a prendere la penna e a stendere una particolareggiata difesa di tutto quanto i libellisti suoi avversarii da anni andavano divulgando contro l'opera sua, e compilò nel 1697 la sua *Responsio Danielis Papebrochii ad exhibitionem errorum* divisa in tre parti; questo documento è una ponderata e calma apologia non solo del suo lavoro personale e delle conclusioni di cui egli assumeva diretta e privata responsabilità, ma anche una rivendicazione autorevole dei diritti della scienza critica e di tutta la colossale opera agiografica dei Bollandisti. Con amarezza il grande agiografo dovette accingersi al molesto compito di esporre giustificazioni a chi non le avrebbe accolte per partito preso, di introdurre un contraddittorio con degli incompetenti, di trascinare nella volgarità d'una polemica pettegola e piazzaiola la propria dignità di storico e di rivendicare contro calunniose insinuazioni la purezza della sua fede cattolica: quanto più proficuamente avrebbe consacrato quel tempo e quelle fatiche ai lavori già avviati o abbozzati che attendevano da lui d'essere condotti a termine! Egli sentì profondo rammarico di vedersi costretto a difendere sè e i compagni dall'accusa clamorosa di eresia; e preso pochi anni appresso da grave infermità che lo condusse vicino alla tomba, oltre un mal d'occhi che lo aveva reso cieco, nel 1701 volle dettare una commovente dichiarazione di cattolicità; in essa rivolgeva calda preghiera al pontefice Clemente XI, successo a Innocenzo XII, di volere con la sua suprema autorità riabilitare la sua fama di scienziato e di sacerdote cattolico, facendo abrogare il decreto di condanna.

Il suo male frattanto rallentò ed egli potè riacquistare la sanità, ricuperare l'uso degli occhi, riprendere il suo lavoro ancora per

(1) Delehaye, p. 133.

un bel numero d'anni, fino al 1714: ma la invocata riabilitazione non venne se non pochi mesi dopo la sua morte.

Il pontefice Clemente XI era personalmente favorevole ai Bollandisti, ma il ritiro del decreto dipendendo dalle autorità spagnuole, egli non potè soddisfare le istanze che gli venivano reiterate in favore di quelli. Il P. Janninck, visto impossibile per allora ogni buon risultato, lasciò Roma rimettendo l'esito della cosa alla Provvidenza e ai buoni uffici di persone amiche. Finalmente nel gennaio del 1715 un decreto dell'Inquisizione di Spagna veniva a dichiarare che era permessa la lettura dei libri incriminati, salvo a imporre alcune modificazioni di trascurabile rilievo e che, come osserva il Delehaye (p. 139) dimostravano ancora una volta la precipitazione e la inconsistenza della condanna.

Questa tardiva riabilitazione non fu, ahimè, che un postumo omaggio sulla tomba del grande agiografo, che sei mesi prima era entrato nella eterna pace, lasciando nella scienza cattolica un'orma profonda e incancellabile.

Peripezie: dalla Soppressione alla Rivoluzione.

Alla morte di Bollando (12 settembre 1665) l'impresa agiografica restava saldamente fondata e affidata alle mani di quei due valorosi che furono Henschenio e il grande Papebroch. Per assicurarne l'avvenire, si pensò a dare ai due fondatori superstiti l'aiuto di nuovi collaboratori, scegliendo quei temperamenti che parevano meglio allenabili al lavoro scientifico sotto la guida di quei due grandi maestri.

Fra questi nuovi collaboratori, alcuni ebbero una durata effimera e non lasciarono visibili tracce del loro passaggio nei volumi bollandisti; altri invece durarono più a lungo e fecero opera notevolissima e preziosa accanto a quella di Henschenio e di Papebroch. Tali furono il P. Corrado Janninck, il P. Du Sollier, il P. Stilting.

Già abbiamo ricordato l'opera dello Janninck in Roma durante le polemiche che condussero alla condanna di Papebroch per parte della Inquisizione spagnuola; egli collaborò con Henschenio e Papebroch alla preparazione dei volumi di maggio e giugno; nel 1681 Janninck lasciava Anversa per recarsi a Roma a proseguirvi gli studi secondo il tirocinio della Compagnia, e allora fu sostituito da un nuovo collaboratore, il P. Baert (Baertius) nativo di Ypres.

All'arrivo di questi, nello stesso anno 1681, moriva Henschenio, e il Baert collaborava con Papebroch pel volume IV di maggio, e continuò a collaborare fino al volume V di giugno.

Il P. Giovanni Batt. Du Sollier (Sollerius) era nativo di Herseaux nella Fiandra Occ.; egli prese parte alla preparazione dei volumi di luglio, e diede una edizione del martirologio di Usuardo (Anversa 1715-1717), pubblicato fra i supplementi di giugno, sulla base specialmente di un manoscritto di S. Germain des Prés (ora Parisinus 13745) che è il più antico ed autorevole, del quale Du Sollier aveva però a disposizione una collazione non perfetta, e invano chiese all'abate di S. Germain, Don Bouillart, di concedere il ms. al museo Bollandiano. L'abate Don Bouillart ripubblicò (nel 1728) il Martirologio di Usuardo, e questa nuova edizione diede luogo a una breve polemica fra il Du Sollier e il benedettino (V. Delehaye, p. 159 ss.).

Ad aiutare Du Sollier nella elaborazione dei volumi di luglio, dopo la morte di Papebroch (1714), fu chiamato il P. Pien (Pinius, nativo di Gand; a lui è dovuto, fra altro, il commentario su la vita di S. Ignazio nel volume VII di luglio (giorno 31). Il P. Pien fece anche un viaggio scientifico nella Spagna, frutto del quale furono alcune dissertazioni sulle antiche Liturgie spagnuole.

Nella preparazione dei volumi di luglio e agosto collaborò anche il P. Cuypers (Cuperus di Anversa, chiamato egli pure in aiuto del Du Sollier; l'opera sua fu dedicata al volume terzo di luglio e continuò fino a tutti i sei volumi di agosto.

Più notevole per questo periodo fu però l'opera del P. Stilting, nativo di Wijck, il quale dal volume quinto di Agosto fino al volume primo di ottobre, che uscì nel 1765 tre anni dopo la sua morte, contribuì con un lavoro intenso e svariato, rappresentato da circa duecentocinquanta commentarii agiografici sparsi in quei volumi. I volumi di ottobre fino al terzo, che è il 50° in-folio di tutta la grande Collezione, ultimo pubblicato in Anversa (nel 1770) furono allestiti specialmente per opera dei PP. Cornelio De Bye (Byaeus) di Elverdinghe, Giacomo De Bue (Buaeus) di Hal, Gius. Ghesquière di Courtrai; per opera dei medesimi uscì dieci anni dopo (1780) a Bruxelles, il IV volume di ottobre; in questo frattempo era intervenuta la soppressione della Compagnia e la conseguente dispersione del museo Bollandiano.

La Bolla di soppressione della compagnia di Gesù emanata da Clemente XIV fu resa effettiva nel Belgio il 20 settembre del 1773, e

da quel punto le Case della Compagnia stessa cessavano di esistere. Riguardo all'opera Bollandiana si procedette però con qualche cautela. Il governo austriaco era disposto ad assicurare all'opera il mezzo di continuare anche a soppressione avvenuta. Il primo effetto del colpo fu che, mentre duravano le trattative, la sede bollandista di Anversa nel 1775 dovette essere sgombrata, perchè lo stabile veniva destinato ad accogliere un'accademia militare. L'ordine di sgombero non fu tosto effettuato e il governo acconsentì a nuove trattative. Frattanto si cercava affannosamente una nuova sede, possibilmente presso un'altra famiglia religiosa che accordasse la sua ospitalità. Così fu che nel 1778, dopo tre anni di conversazioni inconcludenti con gli organi governativi, i Bollandisti – ex Gesuiti – furono invitati dai Benedettini dell'abbazia di Caudenberg (Bruxelles); l'abate, P. Giovanni Warnots dispose per la loro installazione e per la ricomposizione alla meglio dell'atelier agiografico. Frattanto nelle sfere governative prevaleva la corrente favorevole alla prosecuzione dell'opera e al finanziamento di essa; un decreto di Maria Teresa ordinava agli ex Gesuiti Bollandisti di continuare nella loro nuova sede l'impresa agiografica, rimasta al III volume di ottobre e di iniziare accanto a quella un'altra collezione storica che già prima della Bolla di soppressione era stata assunta dai Gesuiti belgi e che col titolo di *Analecta Belgica* era destinata a illustrare la storia religiosa dei Paesi Bassi. Il decreto imperiale contemplava anche il finanziamento a spese dell'erario, e fissava agli agiografi una pensione annua di tremila fiorini. Venne così elaborato a Caudenberg e condotto a termine il IV vol. di ottobre, stampato come s'è detto a Bruxelles nel 1780. Mentre le cose parevano avviate a una sistemazione comportabile, un nuovo provvedimento governativo mise sulla strada gli agiografi. L'abbazia di Caudenberg fu colpita da soppressione dalle riforme di Giuseppe II (23 maggio 1786); anche questa volta però il governo pensava all'opera e destinava a sede degli agiografi una parte dei locali dell'ex collegio Gesuita di Bruxelles, il quale dopo la soppressione era stato battezzato col nome di Istituto Teresiano. Il tempo necessario per compiere il déménagement e per trasportare la biblioteca, interruppe nuovamente ogni attività. E tuttavia in questo stesso anno 1786 riusciva a vedere la luce un nuovo volume, il V di ottobre, allestito come il precedente dai tre Bollandisti superstiti: De Bye, De Bue e Ghesquière, il quale ultimo però dal 1785 s'era dedicato specialmente agli *Analecta Belgica* e aveva cominciato con la pubblicazione dei

primi cinque volumi degli *Acta Sanctorum Belgii*. Nell'abbazia di Caudenberg s'erano uniti ai Bollandisti due Benedettini, Reynders e Fonson; il nome di quest'ultimo appare infatti insieme a quello dei Bollandisti De Bye e De Bue nel V volume d'ottobre testè ricordato. L'imperatore Giuseppe II, per quella esuberanza di iniziativa personale che gli valse molte censure, seguiva attentamente l'opera degli agiografi, e pur digiuno di metodologia critica voleva che il lavoro si accelerasse, e nientemeno ebbe a manifestare il suo imperial desiderio di vedere allestito un volume ogni anno; il che dimostra che Cesare malamente legifera in fatto di filologia. Ma vi si immischiò, per mala fortuna, anche la Corte imperiale del bilancio, la quale nel 1788 (16 ottobre) ottenne che per ragioni di pubblica economia venisse sospesa l'annua pensione di cremila fiorini concessa da Maria Teresa ai Bollandisti; questo provvedimento fiscale a danno di sì grande impresa scientifica è una delle piccole macchie di quel sole cesareo che fu Giuseppe II. Dopo questa *brutale esecuzione* come la qualifica il Delehaye (pag. 175), l'opera Bollandista era effettivamente distrutta. Gli agiografi furono persino invitati a liquidare tutte le loro attività e vendere i loro libri a favore dell'erario che li aveva incamerati. Che fare? il governo oltre al condannare a morte, pretendeva che gli agiografi si ammazzassero da se stessi vendendo all'incanto la loro biblioteca. Allora si cercò un compratore cointeressato alla sopravvivenza almeno parziale di un fondo bibliografico sul quale potere a suo tempo ricostituire l'atelier scientifico; il compratore fu l'abate benedettino di Tongerloo, il quale fu sollecitato a questo passo dal vescovo di Anversa Cornelio Francesco De Nelis; le trattative coll'abbazia di Tongerloo ebbero anche il felice risultato di offrire quivi ai Bollandisti una nuova sede oltre ai mezzi per la ripresa privata dei lavori. In condizioni così precarie l'attività agiografica non rimase interrotta; la lotta in questo periodo non era più contro i codici e i diplomi per istrapparne i secreti; era prima di tutto contro l'oscurantismo di certi ricostruttori d'Europa, che ciechi negli occhi dello spirito procedevano brancicando al lumicino di fumosi stami, non s'accorgendo che le nubi dense e sanguigne della Rivoluzione stavano per iscaraventare una nuova bufera che doveva spazzare coll'antico regime anche le loro effimere riforme. A Tongerloo fu allestito il volume VI di ottobre, frutto d'una volontà eroica di resistenza e di lotta contro uomini e cose (1794).

Frattanto era scoppiata la Rivoluzione; prima conseguenza per

i Paesi Bassi fu la invasione militare delle truppe imperiali, che nel 1792 occuparono anche l'abbazia di Tongerloo; questa occupazione non impedì che gli agiografi continuassero e terminassero la stampa del volume sopradetto; ma appena terminata la stampa, il Belgio fu invaso dalle truppe francesi della Repubblica, e queste procedettero a tutte quelle distruzioni che lo spirito giacobino gretto e ignorante suggeriva loro: confisca dei beni ecclesiastici, persecuzione dei religiosi e simili imprese erano primarii e fondamentali articoli del loro programma – tutto in nome della libertà – e fatalmente l'opera bollandiana ricevette, questa volta più decisivo delle altre, il colpo mortale. Sloggiati gli agiografi, dispersa la biblioteca di cui si fece un vero scempio; una parte di libri e di manoscritti a stento potè essere sottratta al fuoco; vennero incassati e trafugati per opera dei contadini coloni dell'abbazia e più intelligenti assai degli apocalittici distruttori francesi. Più tardi, nel 1827, una parte di questi libri e manoscritti venne ceduta dai superstiti benedettini di Tongerloo alla biblioteca di Borgogna in Bruxelles e a quella di La Haye; altri libri erano stati venduti nel 1825 in Anversa. Nella biblioteca di Bourgogne in Bruxelles vennero accolti fra i manoscritti bollandiani anche la gran parte dei materiali che erano stati riuniti per il complemento di tutta la collezione, dal 16 di ottobre fino al 31 dicembre; questo materiale potè essere utilizzato all'epoca della restaurazione, quando l'opera bollandista potè venire ricostituita su nuove basi e iniziare quel periodo che si suol chiamare dei Nuovi Bollandisti.

La Restaurazione. I Neobollandisti.

La ripresa dell'opera bollandista e la sua ricostituzione su nuove basi fu effettuata soltanto al principio del 1837, dopo un lungo periodo di silenzio. Qualche tentativo s'era però fatto anche dal governo repubblicano durante la dominazione francese sui Paesi Bassi. Una missione scientifica mandata nei dipartimenti del Belgio per iniziativa del Ministero dell'Interno nel 1802 (anno X) aveva prospettato l'utilità di riprendere le pubblicazioni agiografiche; si iniziarono pratiche le quali continuarono nell'anno successivo 1803 (anno XI), ma non condussero ad alcun resultato pratico. Dopo che il Belgio ebbe conquistata la sua indipendenza, restaurato in Francia temporaneamente il regime monarchico, il ministro Gui-

zot prese in considerazione una ripresa di pubblicazioni agiografiche, ma con un programma per così dire estrabollandista. Intento del Guizot era di trapiantare l'impresa agiografica in Francia e in parte anche di laicizzarla. Si trattava cioè di costituire una società Agiografica francese per la continuazione degli *Acta Sanctorum:* le biblioteche belghe dovevano mettere i loro materiali, avanzi del distrutto impianto bollandiano, a disposizione della nuova Società. L'opinione pubblica dei belgi si commosse vivamente a questa novella e tosto cominciò nella stampa una campagna per impedire il depaysement dell'impresa e la sua laicizzazione. Vive istanze da ogni parte si facevano alla ricostituita Compagnia di Gesù, perchè l'opera venisse ripresa dall'istituto che l'aveva iniziata e sviluppata; era convinzione comune che il Belgio non dovesse cedere ad altri paesi la gloria di condurre a compimento la grande Collezione. Pertanto nel gennaio del 1837 la nuova Società bollandista fu composta dei PP. Boone, Van der Moere e Coppens, ai quali poco appresso fu aggiunto il P. Van Hecke. La nuova Società prese dimora nel Collegio gesuita di S. Michele in Bruxelles. Questo fatto ebbe una prima e importante conseguenza e fu di mandare in fumo la progettata Società agiografica francese e di rivendicare ai successori autentici di Bollando la privativa dell'opera e il vanto di condurla a compimento.

Ma il ricostituire materialmente la Società non era tutto: anzi era piccola cosa in proporzione delle difficoltà che presentava una ripresa dopo i danni della apocalittica dispersione e della lunga inerzia forzata. Tesori di materiale scientifico erano andati perduti; liste, cataloghi, repertorii, tutto un outillage molteplice e minuzioso era rovinato e si trattava nientemeno che di riacquistare passo passo con lavoro nuovo la massima parte degli strumenti da lavoro e dei criteri metodologici saldamente fissati ed elaborati da più generazioni di agiografi. Le difficoltà non fecero perdere il coraggio. Si cominciò col pubblicare nel 1838 uno schema-programma dal titolo *De prosecutione operis Bollandiani,* elaborato dal P. Van Hecke e a preparare materiali per il volume VII di ottobre, che uscì in Bruxelles nel 1845. Ai suddetti PP. si unirono più tardi i PP. Carpentier, Matagne, e Vittorio de Buck, che fu uno dei più valorosi agiografi di questo nuovo periodo. Furono così allestiti i successivi volumi di ottobre fino al XIII ed ultimo di questo mese, che venne alla luce nel 1883. Anche questo periodo non fu privo di lotte. Nel 1837 il

governo belga aveva assegnato alla nuova Società Bollandista il sussidio annuo di 6000 franchi. Questo assegno incontrò nel 1860 l'opposizione d'una parte della Camera: ne nacque una viva discussione che finì però con la sconfitta degli oppositori; quattro anni dopo fu ripreso l'attacco, ancora con esito negativo, e l'assegno finì per essere stabilmente iscritto nel bilancio. Un cenno particolare merita in questo periodo l'attività del P. Vittorio de Buck sopra menzionato. Nato ad Audenaerde nel 1817, fu, giovanissimo, nel 1840 aggregato ai Bollandisti, poco dopo compiuto il suo noviziato a Nivelles. La sua collaborazione cominciò, mentre non era ancora prete, col VII volume di ottobre e continuò sempre più intensa nei successivi. Opera sua sono anche certi supplementi *(Auctaria)* pubblicati come appendici dei volumi primo, quinto e sesto dello stesso mese. Ingegno acutissimo, tempra di lavoratore indefesso, ricco di facoltà intuitiva, unì a queste eccellenti qualità una temperanza e un equilibrio che gli fece evitare gli urti e le polemiche velenose anche in momenti critici, che non gli mancarono. Suo merito nel campo della filologia è anche quello di avere intuito la composizione del Martirologio Geronimiano come compilazione di parecchie fonti e di avere additato pel primo la via per la edizione critica di questo documento, edizione che oggi è un fatto compiuto. Di questo argomento il De Buck trattò fra altro nel volume XII degli *Acta Sanctorum* di ottobre, a proposito della pubblicazione del Calendario Siriaco fatta dal Wright nel *Journal of Sacred Litterature*.

Il De Buck additava l'importanza di questa pubblicazione nei riguardi della critica del Geronimiano e asseriva che non solo il Siriaco, ma altri calendarii orientali antichi dovevano fornire la chiave per iscoprire tutta la stratificazione delle fonti nel Geronimiano stesso. (2) Ho accennato sopra a qualche momento critico attraversato dal De Buck nella sua carriera di studioso. Il fatto è degno di essere ricordato, perchè ha qualche lato di rassomiglianza con le vicende del grande Papebroch. Nel 1842 fu trovata nelle Catacombe romane di Priscilla una epigrafe tombale d'una

(1) Nuova Serie, t. VIII (1886) p. 45 ss.

(2) Il De Buck meditava l'edizione critica del *Martyrologium Hieronymianum*, che fu più tardi compiuta da De-Rossi - Duchesne nel vol. II degli *Acta* di Novembre. Alla morte del De Buck venne pubblicato il *Codex Bernensis* di questo Martirologio, nel vol. XIII di Ottobre, volume che contiene le ultime fatiche del dottissimo Bollandista.

Aurelia Teodosia (1) nativa *Ambiana*, ossia di Amiens; la tomba ritrovata sotto l'iscrizione conteneva i resti mortali e una ampolla, la quale fece pensare al martirio, ritenendosi tali ampolle nelle tombe catacombali allora come recipienti destinati a conservare una porzione di sangue. (2) Conosciutasi la scoperta d'una martire di Amiens, il vescovo di questa città ne richiese ed ottenne le reliquie e ne celebrò solennissima traslazione e deposizione nella cattedrale. Nel discorso panegirico fu commentata l'epigrafe, unico documento biografico della santa. La celebrazione prese per la chiesa Ambianense le proporzioni d'un grande avvenimento religioso, onde il P. De Buck, che cominciava già a nutrire serii dubbi sul carattere dimostrativo dell'ampolla come vaso di sangue e indizio di martirio, si tacque per non turbare le coscienze timorate. Ma passati non pochi anni, nel 1855, egli avendo studiato di proposito questo argomento, espose le sue indagini in un libro *De phialis rubricatis,* stampato in edizione estracommerciale; in questo libro egli giungeva a conclusioni negative, cioè constatava con prove gravissime che l'ampolla con tracce rossigne sul fondo, nella massima parte dei casi fino allora conosciuti non era indizio certo di martirio, potendo quella tinta derivare da altre cause e perchè tutte o quasi le tombe fino allora rinvenute coll'ampolla erano posteriori all'editto di Costantino; ciò senza accennare ad altri argomenti quivi esposti dal dotto bollandista. Pareva che le constatazioni del De Buck avessero già modificate le vedute degli studiosi e dei ceti ecclesiastici, nonostante un decreto della Congregazione dei Riti che ribadiva l'antica opinione, (3) quando nel 1867 comparve un opuscolo: *De phiala cruenta indicio facti pro Christo martyrii,* redatto da un prete romano di nome Arcangelo Sconamiglio, che attaccava aspramente il libro *estracommerciale* del de Buck, e, come il solito di questi intemperanti libellisti, traeva in piazza per zelo scandalistico una questione fino allora serenamente discussa fra i dotti. A corto di argomenti, lo Sconamiglio ricorreva largamente al consueto gioco di gettare dei dubbi sulla ortodossia del De Buck. Il quale, fedele al programma bollandista di evitare le polemiche inconcludenti, si accontentò di fare pacatamente le proprie ragioni con una lettera aperta nel *Theologisches*

(1) Riportata testualmente da DELEHAYE, p. 200.

(2) Su ciò vedi l'articolo *Ampoule de sang* nel *Dictionnaire d'archéol. chrét.* di CABROL-LECLERCQ, col. 1747 ss.

(3) Del 1668, 10 aprile. Cfr. DELEHAYE, p. 203.

Litteraturblatt (1868, fasc. 9, p. 487, ss.) a Francesco Saverio Kraus, il quale recensendo l'opuscolo sconamigliano mostrava di accreditarne le storte interpretazioni e di giudicare con severità attraverso un libello denigratore un'opera da lui non letta nè veduta. La questione per allora non ebbe seguito clamoroso; il tempo però diede ragione al prudente bollandista. Si cessò infatti di mandare alle varie chiese come reliquie di martiri i resti mortali trovati nelle catacombe, non ritenendosi più sufficienti gli indizi fino allora accreditati. Una lettera di Leone XIII (17 gennaio 1881) consacrava autorevolmente queste misure di prudenza.

L'opera molteplice e chiaroveggente di Vittorio De Buck, morto nel 1876, aveva già avviata la collezione bollandista verso un deciso rimodernamento, le cui linee furono fissate dal suo più illustre successore il P. Carlo De Smedt, col quale comincia, dal I volume di novembre, la Nuova Serie degli *Acta Sanctorum*. Il De Smedt era stato parecchi anni professore di Storia Ecclesiastica a Lovanio e durante quel suo insegnamento andava elaborando quel suo Manuale di Metodologia storica, che resta ancora come opera classica per l'istradamento ai metodi della moderna storiografia. La grande raccolta dei *Monumenta Germaniae historica* iniziata dal Pertz additava anche ai bollandisti le nuove vie in cui bisognava incamminarsi per mantenere l'opera agiografica al corrente di ogni progresso scientifico. Le condizioni di studio si erano oramai profondamente modificate, nel senso di facilitare le ricerche di manoscritti e documenti. Le barriere che avevano interdetto agli antichi bollandisti l'accesso a importantissimi repertorii di codici erano cadute; l'intensificarsi delle ricerche storiche germinava contributi agiografici anche fuori del campo bollandista. Proporzionate ai nuovi potenti mezzi di ricerca erano quindi le esigenze metodologiche; mentre prima si poteva limitare la documentazione ad un gruppo di codici reperibili, ora si manifestava la necessità di ricercarli tutti e classificarli catalogando le varianti e su questa base distinguendone le varie famiglie con le caratteristiche proprie di ciascuna. Il De Smedt si accinse animosamente al lavoro con questi criterii nuovi, onde si può dire che con lui s'inizia il periodo *neobollandista*. Egli con i suoi collaboratori pose mano ai volumi di novembre, che finora sono comparsi in numero di tre (Bruxelles, 1887-1894-1910) comprendendo i giorni 1-8 di questo mese. Questi volumi, che rappresentano l'ultima perfezione del metodo critico-agiografico, non sono però l'unico prodotto dell'opera neobollandista. Col De

Smedt anche il campo produttivo si allarga e accanto ai grossi in-folio nasce tutta una serie di pubblicazioni sussidiarie destinate a esaurire le indagini già condotte o ad ampliarne i termini, o a modificarne qualche punto pel ritrovamento di nuovi documenti, o infine ad accumulare materiali nuovi pei futuri in-folio. La prima serie di pubblicazioni *susssidiarie* furono gli *Analecta Bollandiana,* fascicoli trimestrali cominciati nel 1882 con lo scopo: *a)* di pubblicare testi inediti anche di santi già illustrati nei grandi volumi della Collezione; *b)* di rivedere e migliorare commentarii già elaborati negli *Acta; c)* di far conoscere le collezioni di manoscritti agiografici di tutte le biblioteche e di tutti gli archivi; *d)* di accogliere dissertazioni di studiosi agiografi anche non Bollandisti. Gli *Analecta* sono una grande Rivista periodica di Testi e Studi nel dominio di tutta l'agiografia cristiana latino-greco-orientale. I redattori fissi sono i Bollandisti; ma vi possono collaborare anche altri studiosi; così nella collezione dei fascicoli troviamo contributi, fra gli altri, anche di notissimi studiosi italiani quali G. Mercati, Pio Franchi de' Cavalieri, P. F. Savio: nomi che ivi stanno degnamente a canto a quelli di Duchesne, Chevalier, Batiffol, per tacere d'altri famosi. Dal vol. X (1891) degli *Analecta* si cominciò ad aggiungere i supplementi bibliografici col titolo di *Bulletin des publications hagiographiques,* collo scopo di mantenere gli studiosi al corrente delle pubblicazioni periodiche e monografiche relative a tutto il vasto campo dell'agiografia; il *Bulletin* non si limita ad offrire liste di opere e articoli, ma di ciascuna pubblicazione espone l'argomento, analizza il contenuto e rileva con imparziale giudizio il merito e l'importanza. Un'altra forma di sussidii a cui provvidero i neobollandisti consiste nella pubblicazione dei *Catalogi di codici* agiografici di tutte le biblioteche e archivi, sia di codici già noti ed esplorati o riprodotti a stampa negli *Acta,* sia di quelli inediti o ancora ignoti. Questi Catalogi vengono inseriti nei fascicoli trimestrali degli *Analecta,* quando non sono molto estesi; se invece trattasi di Catalogi voluminosi, allora vengono pubblicati in appositi fascicoli. Iniziatasi la pubblicazione dei Catalogi, si dovette provvedere ad impedire le inutili ripetizioni: per ottenere ciò bisognava avere dinanzi come in un quadro completo la lista alfabetica di tutti i Santi di cui s'erano già pubblicati gli Atti, o più precisamente, di tutti i documenti agiografici già stampati. Questa nuova esigenza determinò la utilissima compilazione delle tre *Biblioteche* o indici agiografici; di queste la prima ad essere condotta

a termine fu la *Bibliotheca hagiographica graeca,* che venne alla luce nell'anno 1895; e l'edizione essendosi presto esaurita, per la grande praticità dell'opera apparsa tosto come un indispensabile strumento di lavoro per tutti gli studiosi di questa disciplina, se ne allestì e pubblicò nel 1909 una seconda edizione, molto migliorata e arricchita della *Synopsis Metaphrastica,* lavoro ammirabile di critica comparativa, che stabilisce su basi sicure e dopo sottile e vasta indagine l'autentica produzione del Metafraste. Prima di questa nuova edizione della *Bibliotecha* greca, era già comparsa, nel 1901 la *Bibliotheca hagiographica latina,* la cui stampa era cominciata nel 1898, alla quale tenne dietro (1911) un Supplemento di oltre trecentocinquanta pagine. Uno degli articoli più importanti in questa *Bibliotheca* latina è quello intitolato *Maria Virgo,* sul culto della Vergine in tutte le sue manifestazioni nel tempo e nello spazio, cominciando dalle prime notizie. Da questo articolo mariano gli agiografi dovettero escludere la parte riguardante i miracoli della Vergine, se no la mole di esso avrebbe oltrepassato ogni limite ragionevole; a tale esclusione si supplì in parte con una speciale rubrica inserita nel volume XXI degli *Analecta* col titolo: *Miraculorum B. V. Mariae quae saec.* VI-XV *latine conscripta sunt index postea perficiendus.* Questo *Index miraculorum* fu redatto da P. Poncelet e contiene circa 1800 numeri. Non era ancora uscito il Supplemento della *Bibliotheca* latina di cui abbiamo sopra accennato, che già vedeva la luce, nel 1910, la *Bibliotheca hagiographica orientalis,* indispensabile come notizia dei documenti redatti nelle lingue orientali eccetto la greca e aiuto importantissimo per gli studii di agiografia generale. Altre pubblicazioni sussidiarie, meno immediate ma pur d'alto valore metodologico, furono man mano adottate: additiamo fra queste specialmente il *Repertorium hymnologicum* redatto da Ulisse Chevalier e pubblicato in fogli supplementari negli *Analecta* e la serie di volumi separati, venti finora ne sono usciti, sotto il titolo generico di *Subsidia hagiographica.*

Poco dopo la pubblicazione della *Biblioteca orientale* e dei più importanti supplementi di quella greca e di quella latina, moriva il P. De Smedt, (4 marzo 1911) lasciando la Collezione in via di compimento e avviata verso la meta, ancor lontana, con mezzi più perfezionati e modernizzati, con indirizzi e criterii che rappresentano l'ultima perfezione della metodologia storica e filologica.

La gigantesca serie degli in-folio bollandisti è ora, come abbiamo già detto, al III volume di novembre, e i lavori proseguono alacremente per la preparazione dei nuovi volumi che dovranno chiudere il ciclo, giungendo all'ultimo giorno di dicembre. Sarà questo il più grande monumento che la Chiesa Cattolica innalzò alla santità cristiana e ai suoi fasti, monumento, a cui lavorarono molte generazioni di studiosi che nel silenzio tesero come arco di ferro le loro volontà eroiche, accese d'una inesauribile fiamma di entusiasmo, seminarono germi di cui sapevano di non vedere i frutti, con fede incrollabile nell'idea che sopravive e nella verità che redime. E in quanto riguarda la verità, i Bollandisti hanno dinanzi all'età moderna un titolo incontrastabile di benemerenza come rivendicatori sereni e inflessibili dei diritti della scienza. Sapevano essi che dalla decadenza di opinioni inveterate e false, di superstizioni e di idolatrie, non c'era che da avvantaggiarne per il prestigio della Chiesa e per la maestà del domma rivelato: e pur prevedendo giorni amari, affrontarono una lotta tenace e decisa contro tutti i feticci mostruosi della immane selva di tradizioni agiografiche alimentate nei secoli dalla credulità del volgo e dall'interessato fanatismo dei farisei pseudo-conservatori. Il veleno dei libellisti, la malafede e la calunnia di incompetenti, l'ostilità calcolatrice di tribunali laici paludati di pontificalità, tutto sopportarono nell'austera tensione di un eloquente silenzio: tutto piuttosto che mentire. Sotto questo aspetto l'opera dei Bollandisti oltre che monumento di erudizione innalzato a eterno decoro della scienza cattolica, è anche una insigne scuola di civilizzazione e di superiorità morale, affermata nei tre secoli moderni di universale rinnovamento, proprio in seno a quella Chiesa Cattolica, che animata da eterna e inesauribile vigoria di spirito, di tutto avrebbe a temere fuorchè della verità.

Torino, settembre 1924

Sisto Colombo.

RECENSIONI.

A Grammar of New Testament Greek by James Hope Moulton M. A. (Cantab.) D. Lib. (Lond.), DD. (Edin.) D. Theol. (Berlin and Groningen). Vol. II. *Accidence and Word - Formation* edited by Wilbert Francis Howard M. A. (Manch.) B. D. (Lond.) Tutor in New Testament Language and Literature Handsworth College Birmingham. Edinburgh. Clark. Part I, 1919 - Part II, 1920.

Nel 1906 James Hope Moulton pubblicava i *Prolegomena* alla Grammatica del Nuovo Testamento greco. L'opera, che era stata preceduta di un decennio dalle ricerche lessicali del Deissmann pubblicate in *Bibelstudien,* era una novità nel campo allora molto ristretto della filologia neotestamentaria e ne sovvertiva tutte le concezioni, aprendo nuove vie all'esegesi.

I *Prolegomena* tentano di abbozzare la fisionomia linguistica del Nuovo Testamento secondo i primi risultati degli studi del Deissmann, oramai noti a tutti quelli che si occupano di cose bibliche in genere e neotestamentarie in specie. L'abbozzo riuscì quanto mai suggestivo. L'autore cercò d'infondervi tutto l'entusiasmo che per la scienza del linguaggio gli avevano instillato fin dall'adolescenza le *Lectures* di Massimiliano Mueller, e cotesto primo volume sciolto dal rigido schematismo di una trattazione sistematica riuscì ad un tempo lavoro scientificamente importante e di gradita lettura. Nello stesso anno 1906, esaurita la prima edizione, ne usciva la seconda, e nel 1908, esaurita la seconda, ne usciva la terza, ciascuna arricchita di giunte e di modificazioni.

Intanto fin dal 1906 l'autore pensava al secondo volume nel quale avrebbe nel modo più conciso possibile presentato in forma sistematica i fatti della fonetica, morfologia, sintassi ellenistiche non più come appendice alla grammatica del greco classico, ma trattando la κοινή in quel modo indipendente che veramente essa si merita. Gran parte pertanto del materiale destinato a cotesto secondo volume fu da lui raccolto e

sistemato nel decennio 1906-1915 fecondissimo e decisivo in questo genere di studi come dimostrano sopratutto ulteriori pubblicazioni del Deissmann (1) e quella del Robertson. (2)

Invitato nel 1915 dall' Y. M. C. A. (il Moulton è un metodista) per un corso di conferenze su Zoroastro e il Cristianesimo alla Comunità dei Parsi di Bombay partì per l' India. Nel 1916 gli moriva sulla Somme il figliuolo e nel marzo 1917 terminava lui pure tragicamente e nobilmente la sua vita, vittima della campagna sottomarina durante la traversata da Caracci all'Inghilterra, assistito sino all'ultimo dal collega ed amico Rendel Harris, il celebre specialista di cose siriache. Così per forza superiore la pubblicazione del secondo volume è rimasta compito non lieve di Wilbert Francis Howard.

Il quale secondo volume consterà quando sarà completo di tre parti:

1ª Introduzione generale, fonologia, ortografia.

2ª Morfologia nominale, pronominale, verbale.

3ª Composizione delle parole.

Il manoscritto dell'autore conteneva complete solo le due prime parti. Inoltre nel 1915 il Moulton fu costretto dai risultati delle sue ricerche a modificare il piano generale dell'opera premettendovi un capitolo introduttivo destinato ad esaurire certe questioni appena sfiorate nei *Prolegomena* e a preparare il terreno ad un'appendice veramente definitiva sui semitismi, affidata alla competenza del Dott. Bedale valente semitista.

L'autore non potè ultimare l'introduzione, perchè chiamato ad altro lavoro nell'India, e il Bedale lasciò questa vita in un ospedale militare di Cambridge prima che la parte fosse pubblicata.

Inoltre Henry Scott, consumato specialista di minuzie grammaticali neotestamentarie, e incaricato di preparare gli indici di tutto il volume, è morto anche lui durante la stampa della prima parte! Cosicchè l'Howard si è trovato sulle spalle un peso non indifferente e speriamo non gli venga aggravato da altre morti.

Era necessario far conoscere tutte queste peripezie per dare un esatto conto dell'economia dell'opera.

Attualmente sono pubblicate solo le due prime parti; in sostanza tutta l'opera personale del Moulton. In preparazione c'è — a cura dell'Howard — non solo la terza parte del secondo volume, ma un terzo volume, contenente la sintassi sistemata secondo il metodo e i risultati delle ricerche del Moulton.

La prima parte contiene:

a) la prefazione dell'editore (pp. VII-X);

(1) *Licht vom Osten*³. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen 1909.

(2) *A Grammar of the greek New Testament* in the Light of Historical Research. London, 1914.

b) un sommario dell'introduzione (pp. XI-XII);

c) una giunta bibliografica, assolutamente necessaria dopo la pubblicazione dei *Prolegomena*. Nessunissima pubblicazione italiana! (pagine XIII-XV);

d) l'introduzione (pp. 1-34) che, dalla quinta linea di p. 22 alla fine, è dell'editore, il quale l'ha compilata di su uno scritto anteriore e altre pubblicazioni del Moulton;

e) la fonologia e l'ortografia (pp. 37-114). Vi manca l'indice tanto necessario.

La seconda parte contiene:

a) una prefazione nella quale l'editore informa delle diverse peripezie dell'opera (pp. V-VI);

b) un indice (il quale si desidererebbe anche per la parte prima);

c) la morfologia nominale, pronominale, verbale (pp. 117-224);

d) una lista di verbi (pp. 224-226) di cui dirò più avanti.

L'introduzione è interessantissima per il brio con cui è scritta, che ci ricorda le pagine dei *Prolegomena* e per le sue alte conclusioni.

Verte intorno a tre punti:

1) omogeneità fondamentale del greco neotestamentario;

2) suoi contatti con la lingua letteraria;

3) suo colorito semitico.

Il greco del Nuovo Testamento è in generale la *lingua franca* popolare dei primi secoli dell'Impero.

Gli scrittori del N. T. collettivamente presi formano una delle più autentiche, perchè delle più sincere, scuole letterarie che siano mai esistite. Il lessico, la grammatica, lo stile artificiali che caratterizzano la letteratura ellenistica contemporanea sono assenti da cotesti scritti meravigliosi destinati alle masse da convertire, e nei quali — se si eccettuano le traduzioni letterali e convenzionali — niente c'era che urtasse la sensibilità artistica dei greci.

Il primo impulso a codesta letteratura nuova e rinnovatrice lo avevano dato i LXX.

Il *Pentateuco* così frequentemente citato dagli scrittori del N. Testamento era stato tradotto in un eccellente greco vernacolo, quando la moda atticistica non era ancora sorta ad aduggiare la spontaneità e la naturalezza dell'espressione. Gli evangelisti ed i predicatori cristiani, pei quali era questione vitale quella di essere compresi dal popolo, ebbero così un ottimo precedente.

Il greco dei discepoli di Gesù rappresenta dal punto di vista della storia letteraria la più grande rivolta contro l'artificio, e se la letteratura è tornata cosa viva non lo deve agli atticisti, che come gente che preferisce le stantie sonorità del grammofono ai freschi squilli della viva voce, uccisero della lingua attica – e cioè del più fine istrumento del pensiero umano – la realtà profonda credendo con questo di ono-

rarla; ma ai libri del N. T. che contro tali oltraggi dello spirito elevarono ed elevano la loro protesta.

I greci moderni non sono infatti atticisti impenitenti?

D'altra parte la κοινή era adattissima ad esprimere il messaggio cristiano. Che i fatti della grande rivelazione cristiana potessero essere raccontati in una lingua semitica, non si nega, ed un *Apocalisse* in ebraico o in aramaico è perfettamente concepibile; ma nessuna lingua al mondo meglio della κοινή, con la sua semplicità e precisione, poteva dar forma al contenuto parenetico e dottrinale. È vero: aveva perduto le grazie squisite dell'attico; ma queste non erano nelle esigenze pratiche e teoriche della predicazione cristiana.

S. Paolo che avrebbe potuto benissimo *atticizzare* (1) si tiene lontano di proposito da quanto sa di artificiale.

La regola generale che la letteratura neotestamentaria non è scritta in una lingua... letteraria è confermata da eccezioni.

Anzitutto la 2ª *Petri*. Codesta breve lettera (che, secondo l'autore, è – naturalmente – by general consent decidedly the latest in the Canon, and the solitary N. T. example of Pseudepigraphie wrinting) è scritta in un greco assai manierato, la cui illustrazione conviene chiedere più alla letteratura che al vernacolo delle iscrizioni e dei papiri. Se è scritta – così argomenta il Moulton – all'inizio del secondo secolo, che si chiude con l'*atticista* Clemente di Alessandria, abbiamo una prova dell'orientarsi dello spirito cristiano verso la cultura. Qui da una premessa malsicura si trae una conclusione che la oltrepassa di troppo: le solite esagerazioni a cui trae l'incoercibile demone sistematico. È forse per vendicarsi della distruzione di vecchi sistemi?

Dopo la 2ª *Petri* quelli di S. Luca e la lettera agli Ebrei sono gli unici scritti che dimostrino una consapevolezza stilistica. Orientamento anche qui dell'*opinione pubblica* cristiana verso la cultura? Stavolta il Moulton non ce lo dice! Un vestigio anche minimo di artificio non è possibile cogliere nella lettera agli Ebrei: l'ottativo potenziale – delicatezza attica ricercatissima dagli atticisti – vi manca affatto. Nel solo S. Luca, di tutti gli scrittori del N. T., troviamo l'ottativo potenziale, l'ottativo con

(1) A proposito delle idee del Deissmann sulla cultura di S. Paolo espresse in PAULUS *Eine kultur - und - religions geschichtliche Skizze*. Tübingen, 1911 [cfr. *Didaskaleion* III (1914) pp. 123-129] il Moulton così si esprime: Professor Deissmann's brilliant work, *st Paul,* seems to miss the mark (e cioè che S. Paolo fosse *a highly educated man*) altogether in describing Paul as a working man, largely on the strength of his big clumsy writing, inferred from Gal. 6[11]. If this interpretation of πηλίκοις γράμμασιν be conceded, such writing does not nowadays imply illiteracy, and we have no evidence that it did in Paul's day. The Apostle's tent-making is completely explained by a well-known precept of the Rabbis, and his exercice of the art by Ramsay's most reasonable supposition that a bigoted jewish father had cut him off. (p. 8, nota 2).

ἄν nelle interrogazioni indirette e nell'apodosi di periodo ipotetico. (1) Questi dati bastano da soli a tradire il *letterato*.....

Però intendiamoci: S. Luca, quello del terzo Vangelo e degli *Atti*; perchè quanto a grammatica vocabolario e fraseologia i diversi Lc[1], Lc[2], Lc[3], Lc[4] dell'ipercritica sono di una rassomiglianza sbalorditiva, appunto perchè il letterato ha lo scrupolo del colorito locale: lui che non sarebbe semita nè di nascita nè di cultura, varia il suo stile col mutar della scena del suo racconto: riproduce perciò fedelmente le sue fonti *non letterate,* sopratutto i dialoghi: non solo, ma quando racconta cose dell'ambiente palestinese, nel quale il greco è un idioma corrente sì ma forestiero, allora tuffa il suo stilo nel greco del V. T., perchè per lui – proselite – i LXX erano venerandi come per gli Ebrei di nascita l'originale ebraico. Quando invece l'argomento lo trae lontano dal popolo e dal paese biblici, allora è tutto lui e indulge un pochino all'atticismo, La parabola del figliuol prodigo – si sa che è riferita dal solo terzo Vangelo – è tale stilisticamente e in tale contrasto con quel che segue, che bisogna concludere non sia la traduzione da un originale semitico, ma sia stata pronunciata in greco ad un uditorio che non conosceva che il greco. Inoltre S. Luca nel racconto palestinese (Vang., *Atti,* I-XII) usa 48 volte Ἱερουσαλήμ e 9 volte Ἱεροσόλυμα, mentre in *Atti,* XIII-XXVIII la proporzione è quasi rovesciata: 14 volte Ἱερουσαλήμ e 18 volte Ἱεροσόλυμα. Perchè? Anche qui ragioni di colorito locale.

« It is clear that he keeps the LXX form as congruent with the atmosphere of his story till he emerges into the Gentile world, where the dews' capital was vaguely supposed to have some connexion with the Solymi (neighbours of the Lycians) and the name had been fixed by popular etymology. » (2)

L'autore del primo vangelo – checchè ne pensi l'Harnack – elabora meglio che S. Luca la sua fonte: condensa, predilige il parallelismo ebraico, sostituisce a flessioni popolari quelle letterarie. Tutti, infine, gli scrittori del N. T. evitano l'uso del quale, dell'ottativo finale, gli arcaismi, le affettazioni. L'Harnack, partendo dall'assioma che l'uso dei

(1) In tutto il N. T. manca assolutamente l'ottativo potenziale con ἄν come formola cortese di comando. In S. Luca vi sono due soli esempi di *potenziale del presente* (*Atti* 17, 18 [sono gli Epicurei e gli stoici che parlano, perciò *atticizzano,* tanto più che siamo in Atene!] e 26, 29 [S. Paolo che parla al re Agrippa]) uno solo di apodosi con ἄν (*Atti* 8, 31). Gli altri sono tutti casi (sei in tutto) di interrogative indirette.

(2) Si noti la diversa aspirazione di Ἱερουσαλήμ e di Ἱεροσόλυμα. La seconda forma quando non è nominativo è femminile, (Mt. 11, 3 πᾶσα Ἱεροσόλυμα) è un neutro plurale. La spiegazione del Moulton è, credo, troppo acuta, e perciò inaccettabile: più ovvia quella data dai Westcott e Hort (Intr.[2] 313) e citata a p. 101 dall'Autore: « as coming from a false association with ἱερός. » Che S. Luca poi usi Ἱερόσολυμα quando il racconto lo trasporta in ambiente ellenistico potrebbe parer verosimile qualora questa vi figurasse come forma esclusiva. Per quale ar-

verbi composti è indice di cultura, tenta ricostruire la fonte di Matteo e di Luca. A farlo apposta le statistiche sono decisamente contrarie agli assiomi filologici ed una delle constatazioni più ovvie è che la κοινή si differenzia dall'attico appunto per il sovrabbondare dei verbi composti.

La questione della lingua parlata da Gesù si può risolvere distinguendo tra Galilea e Giudea. In quella nel primo secolo i Giudei erano in forte minoranza, ed il greco vi era lingua corrente. *Appunto perchè Galilei* Pietro, Giacomo e Giuda scrivono in buon greco, mentre si verifica l'opposto per Marco e Giovanni, (1) *appunto perchè Giudei. Gesù ed i discepoli dovettero avere familiare la lingua greca.*

A proposito di semitismi (ebraismi ed aramaismi) il Moulton sostiene giustamente che il Deissmannismo in genere non fu scosso dalle numerose scoperte ulteriori, (2) e stabilisce questi tre punti:

1) Vi sono veri semitismi e questi di due specie: *a)* imitazioni consapevoli o meno del N. T. greco. Questi evidentemente sono ebraismi e dovuti al fatto che quella dei LXX è una traduzione ben definita di una serie di libri di larga circolazione e molto autorevoli. Inoltre gli ebraismi dei LXX sovente sono una consapevole violazione della pura grecità dovuta alla teoria dell'ispirazione letterale: questi però sono pochissimi nel Pentateuco tradotto prima che fosse formolata quella teoria;

b) riproduzione servile di fonti semitiche orali o scritte, compresavi la fonte della parlata nativa nella quale lo scrittore concepiva, salvo poi a tradurre in greco con maggiore o minor successo. Questi sono aramaismi e perciò semitismi inconsapevoli dovuti a difetto di conoscenza del greco.

Il V. T. greco influì letterariamente sul Nuovo mediante la buona κοινή del Pentateuco e il greco scadente dei salmi e dei Profeti.

cano motivo infatti vi si introduce nientemeno che 14 volte Ἱερουσαλήμ? Come spiegare, ad e., perchè nelle così dette *sezioni del noi* degli *Atti* ci sono 3 Ἱερουσαλήμ e 4 Ἱεροσόλυμα? E, a proposito di una recente polemica, (Cfr. *Didask.* I [1923], p. 93) se S. Marco è fonte letteraria di S. Luca, come si spiegherebbe che il primo usa costantemente Ἱερόσόλυμα (greco plurale acc. o gen.) mentre il secondo in tutto il Vangelo di fronte a 26 Ἱερουσαλήμ adopera solo 4 Ἱεροσόλυμα? Questo naturalmente sarebbe contro la tesi del Moulton che S. Luca riproduce fedelmente per scrupolo letterario le sue fonti e contro quella del Lagrange di una dipendenza letteraria del terzo vangelo dal secondo; ma d'altra parte non corrobora le ragioni del Bover che Ἱεροσόλυμα sia *su* (di S. Luca) *uso habitual helenico.* Coi dati che abbiamo non si può assolutamente stabilire quale sia l'*uso habitual* di S. Luca. Si può invece stabilire questo che non si deve domandare alla filologia quello che non può dare.

(1) The John of the Fourth Gospel and the Epistles is also on very strong grounds claimed as a Jerusalemite, and his Greek, while correct enough, is very bald and destitute of idiom. (p. 13).

(2) In una nota [*Didask.* II (1913), p. 423 ss.] ho rilevato – a proposito di ἐν istrumentale – qualche incongruenza del Moulton e ho dimostrato che tanto lui che il Deissmann erano corsi troppo in fretta a eliminare certi semitismi.

Gli scrittori del N. T., eccetto S. Luca e l'autore della lettera agli Ebrei, siccome buoni intenditori di ebraico non furono influenzati dal greco di cattivo gusto. E d'altra parte lo *stile biblico* di San Luca gli deriva dalla buona κοινή del Pentateuco, e dai Profeti e dai Salmi desunse solo qualche citazione isolata.

2) Vi sono *semitismi secondari* consistenti nell'uso troppo frequente di certe espressioni che tradotte letteralmente dall'ebraico e dall'aramaico conservano il medesimo significato e, per sè, rispondono alle esigenze grammaticali e stilistiche del greco.

Ad es.: l'uso avverbiale dell'aggettivo neutro ἐνώπιον, che per sè è greco, ma in S. Luca è certo dovuto a influssi semitici e in certi papiri contenenti documenti legali è latinismo derivato da *coram*.

3) Quando la traduzione letterale di una frase semitica non conserva in greco lo stesso significato, se essa in greco ha un senso, bisogna trattarla come frase greca; se si può sospettare che con essa l'autore volle significare altro, occorre in favore di un tal sospetto una prova decisiva desunta da altre fonti. Del resto i cacciatori di reconditi sensi semitici non sono sempre fortunati.

Il più largo contributo di semitismi in genere e di ebraismi in ispecie di una certa ampiezza è dato da S. Luca.

Sapeva l'aramaico? Non si può decidere. Se era un antiocheno, certo non doveva ignorarlo. Se nativo di Filippi (opinione più probabile per il Moulton) avrebbe potuto impararlo in Palestina durante la dimora che vi fece. Lo imparò davvero? Non era necessario perchè in un paese bilingue come quello era facile trovare degli interpreti. In questo caso, degli aramaismi sono responsabili questi ultimi. Se ci sono prove d'interpretazione erronea degli originali semitici, questa *a priori* può attribuirsi tanto a lui quanto alla sua fonte; e anche nel caso che coteste erronee interpretazioni fossero uniformemente distribuite non si potrebbe ancora farle risalire a lui, perchè il fatto si spiegherebbe egualmente bene attribuendolo al suo interprete. (1)

L'autore, che parte dall'ipotesi della *doppia fonte* pei sinottici, ammette che le due fonti del primo e del terzo Vangelo fossero il greco: gli aramaismi di S. Luca dipenderebbero da S. Marco. Nei riguardi dell'altra fonte (Q), che sarebbe una delle tante traduzioni dei *Logia*, S. Luca sarebbe più fedele di S. Matteo nel conservare la rozzezza dell'originale (contro l'Harnack); le divergenze tra il primo ed il terzo vangelo si spiegherebbero supponendo, secondo il famoso testo di Papia, varie traduzioni dei *Logia*. Il fatto poi, che S. Luca nelle diverse sezioni

(1) Ognuno vede che con queste teorie si complicherebbe di molto la questione, ad es., dell'uso di Ἱεροσόλυμα e di Ἰερουσαλήμ. Quest'uso risale direttamente a S. Luca? È difficile, per non dire impossibile, darne una spiegazione sufficiente. Risale ad un interprete? La difficoltà è solo spostata. — Risale a più interpreti? Quanti? Problema insolubile.

dei discorsi è così disuguale, si spiega colla fedeltà alle diverse sue fonti, fedeltà impostagli dall'ignoranza dell'Aramaico per cui non si avventurava in congetture. Se fosse stato traduttore di sè stesso, gli aramaismi sarebbero stati distribuiti omogeneamente, come le generali caratteristiche di lingua e di stile che testimoniano dell'unità dei due libri indirizzati a Teofilo.

In S. Paolo non c'è consapevolezza di stile; popolare è lo stile, come la grammatica e il vocabolario. Conosceva il greco e l'aramaico come due lingue native: perciò i LXX non avevano per lui una assoluta autorità. D'altra parte a lui, che parlava il greco come lingua materna, non dovevano sfuggire gli aramaismi. I fatti affermano questi ovvii presupposti. Infatti se vi sono semitismi, questi sono secondari, rifugge da tutti gli arcaismi lessicali: caratteristica a questo proposito la sostituzione di θάνατος ad ᾅδης in una citazione da Osea. Due soli ebraismi nella lettera agli Efesini, per cui con molta temerità si affaccia l'ipotesi che codesta lettera non sia di S. Paolo, per un ritorno dell'incoercibile demone dello spirito sistematico.

La lettera agli Ebrei è scritta da *uno* o da *una* (1) che non conosceva l'ebraico. È il più bel pezzo stilisticamente di tutto il N. T. (2) Evidente sensibilità per il ritmo, evitato con cura lo iato, familiarità con le sfumature sintattiche del greco classico, assenza di ogni artifizio. Gli unici semitismi sono nelle citazioni letterali dai LXX. (3)

Si è già detto che il fatto che S. Pietro, S. Giacomo e S. Giuda erano Galilei spiega la loro bella grecità. Sebbene non sia impossibile che Silvano sia il redattore della *1ª Petri*, è probabilissimo che S. Pietro conoscesse anche il greco e meglio che l'aramaico. L'aspra sua pronuncia di provinciale non è indizio di coltura difettosa. Inoltre nei 35 anni che intercedettero tra la Crocifissione e la composizione di questa lettera, egli nelle sue missioni dovette parlare continuamente greco e fare un largo uso dei LXX. Si sono notati punti di contatto stilistici con la *Sapienza* e il II e IV dei *Maccabei*. Solo qualche semitismo secondario di cui sono responsabili i LXX.

Un altro paradosso! La breve lettera di S. Giacomo, lo speciale apostolo dei Giudei, è pure scritta in greco eccellente. Niente originale aramaico e due traccie sole della lingua materna.

(1) p. 18.

(2) When we pass frow Paul to that noble work which came from the pen of some unknown member of his circle we are met by the striking paradox that a letter « to Hebrews » is written by some one who knew no Hebrew, and used the Greek Bible alone (p. 24). Il *paradosso* però cessa, se è vero che i destinatari di questa lettera non sono Ebrei ma Romani, come i destinatari della lettera ai Romani non sono Romani, ma *Gentili* (Cfr. LAGRANGE in *Revue Biblique*, N. S. 16 [1919], pp. 261 s.).

(3) Il Moulton non ci dice più che sia indizio di un orientamento dello spirito cristiano verso la cultura. Del resto per lo stile cfr. *Revue Biblique* ib.

S. Giuda ha un vocabolario molto ricco desunto dai LXX e da S. Paolo; è meno flessibile sintatticamente di S. Pietro, meno epigrammatico di S. Giacomo: grammattica perfettamente ellenistica, nessunissima traccia di semitismi.

La 2ª *Petri* è *atticizzante* addirittura: non cita mai i LXX, è scevra dalla loro fraseologia, e manca perciò di colorito semitico.

S. Luca è il più fedele dei sinottici alle sue fonti: se S. Marco è fonte comune degli altri due sinottici, si può dire che S. Matteo *grecizza* S. Marco. Tuttavia vi sono eccezioni! Ma niente ci turbi. Quando San Luca è migliore di S. Matteo vuol dire che attinge ad altre fonti, e quando è peggiore, vuol dire che è più fedele alla fonte comune. È tanto naturale!

S. Marco ha scritto il suo vangelo traducendo aramaiche lezioni orali, ormai stereotipate. Questo spiegherebbe il suo greco di traduzione. E se S. Luca e S. Matteo in molti punti lo correggono stilisticamente e son d'accordo, è perchè S. Marco fu corretto da uno scriba colto prima che arrivasse agli autori del primo e del terzo vangelo. E se noi invece abbiamo un secondo vangelo grecamente scorretto è perchè a noi è giunto il S. Marco non corretto. È tutto tanto naturale! Il quarto vangelo e le epistole giovannee sono letterariamente omogenee. L'autore non scrive il greco come lingua nativa, ma rispetta sempre la grammatica. La costruzione parattattica e la precedenza data al verbo non è uso semitico. La collocazione delle parole non è secondo il genio delle lingue semitiche. È insomma uno scrittore coltissimo, che però di greco aveva solo una infarinatura, la quale peraltro lo preserva dal violare le leggi grammaticali.

Il greco dell'*Apocalisse* è una sfida alla grammatica. Fu scritta da S Giovanni molto prima del Vangelo? L'*Apocalisse* col suo contrasto tra ricchezza di dizione e abbondanza di solecismi rivela uno scrittore che ha parlato greco in tutta la sua vita, ma sempre come lingua secondaria e non mai di propria scelta. Vi abbonda il greco di traduzione ed è spiccata l'impronta della mentalità semitica. Non bisogna però correre troppo ad ammettere le influenze dei LXX: l'autore è capace di scrivere un greco vigoroso, sebbene irregolare, come quello dei papiri e delle iscrizioni.

Nella prima parte tutti i fatti fonetici e grafici relativi direttamente o indirettamente alla κοινή venuti a conoscenza soprattutto dall'immenso materiale papiraceo e lapidario e omai sistemati nei diversi campi dai lavori del Kretschmer, del Thumb, dell'Hatzidakis, del Dieterich, del Meisterhans, del Nachmanson, del Mayser, del Deissmann, del Wilcken, del Thackeray del Iannaris ecc. (1) sono classificati con pre-

(1) Cfr. la Bibliografia in *Prolegomena*[3], pp. XXII-XXIV, la giunta citata qui a p. e Deissmann *Licht vom Osten*[3].

cisione assoluta e con una erudizione a cui poco deve sfuggire. Questa prima sistemazione indipendente della fonetica e della grafia proprie della lingua neotestamentaria oltre che essere di un grande aiuto alla critica testuale viene ancora una volta a confermare la fedeltà dei migliori manoscritti; fedeltà che, constatata in minuzie di scrittura in un secolo quando omai il ciclo delle principali trasformazioni era chiuso, è a sua volta indice della fedeltà nelle cose ben più importanti, cosicchè noi possiamo essere sicuri che la nostra tradizione manoscritta ci fa risalire vicinissimo agli apografi.

Nella seconda parte la morfologia nominale e pronominale di una eguale completezza assoluta, oltre che costituire un capitolo interessante circa lo sviluppo della lingua, è pure una raccolta di dati tale, che nessuno di coloro che vogliono prendere conoscenza di cose neotestamentarie oltre la superficie e soprattutto nessuno di coloro che vogliono architettare ipotesi circa interferenze letterarie o meno avrà diritto di ignorare. — Due parole sulla morfologia verbale. Le forme verbali sono classificate in *tematiche* e *atematiche,* divisione di cui non può fare a meno chiunque voglia avere una conoscenza non empirica del verbo greco. Constatazioni interessanti sono tra le altri le seguenti: I così detti verbi in μι tendono ad essere sostituiti da quelli in ω – i contratti in άω e in έω tendono a fondersi – le voci passiva e media a confondersi, le desinenze dell'attivo a sottentrare a quelle del medio. L'ottativo è presso a scomparire (non esiste più nel greco moderno). L'aoristo tematico (il così detto aoristo forte) cede terreno di fronte a quello sigmatico (il così detto aoristo debole). Le formazioni atematiche sono assorbite dalle tematiche (nel greco moderno le prime non esistono più, eccetto nel verbo *essere*).

La seconda parte si chiude con un elenco di verbi secondo questo criterio: sono registrati tutti i verbi che s'incontrano nel V. T. eccetti:

1) i contratti regolari;

2) i verbi regolari in όω e άρω, e quelli in ίρω che non hanno futuro attivo o medio;

3) i verbi che hanno solo forme nel sistema del presente e non presentano nulla di notevole.

Aspettiamo ora con impazienza la terza parte, e soprattutto il terzo volume sulla sintassi, che dovrà essere naturalmente il più interessante come il più ponderoso. I lavori di sintassi sono enormemente più laboriosi di quelli intorno al lessico, alla fonetica, alla morfologia, perchè nei primi non sono di aiuto gli indici di cui sono fornite le collezioni di papiri e di iscrizioni, ma bisogna leggere i documenti da capo a fondo.

E nel terzo volume aspettiamo trovare sistemati i fatti sintattici a sostegno delle idee generali espresse nelle pagine dei *Prolegomena* e nell'introduzione al secondo volume. Auguriamo all'Howard di poter

giungere felicemente in porto, e di darci così completo questo grandioso lavor. che l'alta filologia ha compiuto per servire ad un'interpretazione sempre più esatta del Gran Libro, e che anche da solo, come puro lavoro filologico, è testimone dell'interesse sempre vivo che desta la parola di Gesù e dell'amore che le si porta.

PAOLO BARALE.

OTTO BARDENHEWER. **Geschichte der altkirchlichen Literatur.** Vierter Band. Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts. Erste und zweite Aufl. Freiburg im Br. Herder, in 8, pp. x-673 (senza indicazione del prezzo).

Nonostante le molte difficoltà – avverte l'Autore nella prefaz. – sono pur riuscito con l'aiuto di Dio a dare al pubblico un quarto volume, che comprende la Letteratura del V° secolo, ossia l'età nella quale la letteratura greca fu portata al suo più alto splendore da Cirillo Alessandrino, quella latina, da Agostino. Riguardo agli scrittori siriaci, bisognò ritornare sul secolo IV, così che S. Efrem, il veggente di Siria, trovò posto in questo volume. Il terzo volume – continua l'A. – aveva cercato di far conoscere la produzione letteraria greca e latina del secolo IV, ma ha lasciato in disparte la letteratura siriaca, che in quell'epoca appunto sorge a piena floridezza. E poichè questa letteratura siriaca già nel corso del secolo V era destinata a decadere perdendosi dietro al Monoteismo e al Nestorianismo, parve più opportuno introdurre in questo 4° volume un quadro complessivo di quel periodo della vita e del pensiero ecclesiastico. Per quanto riguarda i limiti e il metodo della trattazione, ho seguito gli stessi criterii già adottati per i precedenti volumi. Ho quindi fatto luogo anche alla produzione d'indole burocratica (1) dei dignitarii ecclesiastici, e ho tentato così di presentare l'elenco completo degli scrittori ecclesiastici, sebbene non osi sperare di aver conseguito questo scopo ». (2) Così l'Autore nella breve Prefazione di questo quarto volume della sua ormai fondamentale opera storica. Col quinto secolo la letteratura cristiana greca entra in un nuovo periodo, che l'A. chiama « seconda epoca »; questo nuovo periodo è distinto dal precedente per una forte diminuzione di originalità e di fecondità. Le interminabili controversie trinitarie e cristologiche, inacerbite al massimo grado nel duello fra Alessandria e Bisanzio, avviano la produzione letteraria negli squallidi sentieri della diatriba, dell'invettiva, dell'astrusa e pedantesca

(1) « amtliche Schrifstellerei », t. ted. (Vorwort).
(2) Vorwort p. v.

sottilizzazione dottrinale: appaiono i segni della stanchezza intellettuale; l'anima greca che nel secolo quarto aveva vibrato in tutta la ricchezza di sonorità nell'opera dei grandi omileti ed esegeti, si esaurisce ormai in un interminabile sproloquio formulistico e perde di vista le grandi ed immortali ragioni dell'eloquenza e dell'arte. In questo inizio di decadenza, lo storico si riduce a poco a poco al compito arido, ma sempre utilissimo, di catalogare. Lo sforzo è diretto ormai a dare una notizia possibilmente completa di tutti gli scritti e di tutti gli scrittori; si procede per un cammino inameno e fitto di erbame copioso e ingrato: gramigne infeconde sono succedute ai verdi pascoli sconfinati e ridenti. Ma se la nuova produzione è presso che priva di ogni interesse estetico, non manca di interesse storico.

L'Autore in questo volume si è studiato di fermare la nostra attenzione su alcune figure che ancora riempiono del loro nome (non tanto per vigoria di genio quanto piuttosto per calore di polemica) questo secolo quinto. Una di queste figure nel campo greco è il patriarca alessandrino Cirillo; un'altra dovrebbe essere il suo non meno celebrato avversario il patriarca Nestorio di Costantinopoli. Il nostro storico si indugia dinanzi a questi personaggi con le sue diligenti tabelle di catalogatore, registra i fatti biografici cautamente sorvolando le posizioni estreme nella interpretazione delle fonti, dà notizia dell'attività letteraria e della posizione dottrinale degli scrittori. Il tutto è corredato di buona informazione bibliografica. Stesso lavoro trovate per altri personaggi greci, latini, siriaci: Teodoreto, Nilo l'asceta, Efrem, Agostino. Interposta fra gli spazii di tempo e di statura morale che s'aprono fra queste figure maggiori, trovate ampia e minuziosa notizia dei generi minori: omiletica, ascesi, parenesi pastorale, leggende monastiche, epistolografia, cronografia e storiografia etc. Come nel suo ormai classico *Manuale,* il Bardenhewer procede con andatura uniforme e molto pedestre. Questa è in genere l'indole degli autori tedeschi quando fanno della storia letteraria: scopo loro è sopratutto e quasi unicamente quello di *catalogare,* e mercè la loro proverbiale metodicità essi sono riusciti a creare i migliori mezzi di informazione e i più opportuni aiuti per lo studioso. Qualche cosa tuttavia manca in questi diligenti lavori: in altri e in quello di cui discorriamo; e precisamente quella penetrazione così viva e profonda di una età lontana, che riesca a farla rivivere sotto i nostri occhi, a interessare il lettore oltre che istruirlo. Intuire nelle opere letterarie degli scrittori antichi, pagani o cristiani, un'età, una civiltà, delle anime viventi e vibranti, non è certo preoccupazione della storia letteraria elaborata dagli studiosi alemanni. A pena si scorge nella esposizione del nostro A. in fatto di criterii generali quanto basta per farsi un'idea sommaria dei generi e delle correnti letterarie del V secolo, onde fissare le linee principali di una classificazione della copiosa produzione superstite.

Non cerchiamo dunque in questo importante volume del B. quello che non vi si trova e che, data l'indole di tutta l'opera e il temperamento dell'Autore, sarebbe illogico ricercarvi. Impostare l'interminabile polemica Cirillo-Nestoriana su una base più larga dell'angusto orizzonte teologico, ravvisarvi l'urto parte istintivo, parte riflesso e cosciente di due Chiese rivali, di due metropoli, l'una invidiosa dell'altra, e vedere anche un po' sotto questa luce storica e umana le fasi dello sfibrante conflitto, è cosa che esorbita dai propositi d'uno storico come il B. Eppure questo elemento di giudizio non dovrebbe mancare per dare al quadro la sua più opportuna e naturale cornice e per aumentare l'interesse civile d'una disciplina nobilissima qual è la storia letteraria cristiana.

Il B. nella sua grande opera, come nel classico *Manuale*, procede con un metodo che è letterariamente assai discutibile in quanto considera la produzione letteraria cristiana come un tutto unico e multilingue, qualificato col titolo di *Letteratura ecclesiastica*. Questo sistema è consigliabile, ed è forse l'unico praticabile, per quel periodo iniziale in cui la letteratura cristiana ha le identiche manifestazioni nelle due lingue greca e latina: ed è il periodo che dalle origini si estende fino agli inizii del terzo secolo, o se si vuole stare al sistema di Harnack, fino ad Eusebio. È l'età classica del genere apologetico, della epistolografia, degli *Acta martyrum* e della poesia popolare. Queste forme letterarie hanno nelle due lingue uno sviluppo parallelo e non discontinuo, con unità di pensiero, di materia e di finalità pratiche, con una persistente vena di spontaneità che sostituisce con immenso vantaggio gli artifizi retorici e le raffinatezze di scuola. Ma dall'inizio del quarto secolo la produzione letteraria cristiana non si può unificare in un sol campo, trattare con gli stessi criterii e rinchiudere in un solo ámbito. Lo spirito e le forme appaiono profondamente differenziati: così che il persistere a considerare le due branche come appartenenti a un solo dominio letterario è segno di scarsa sensibilità estetica nello storico della letteratura cristiana. Considerato questo, io credo che meglio sarebbe distinguere fin dalle origini nella storia letteraria cristiana i varii dominii linguistici e dedicare a ciascuno una trattazione speciale: ciò risponderebbe anche meglio alle opportunità didattiche.

Nel presente volume campeggia fra gli scrittori greci Cirillo di Alessandria, come fra i siri Efrem e fra i latini Agostino, di cui il B. ci offre la più estesa ed esauriente trattazione biobibliografica finora compiuta. In generale, ho detto, il B. trascura quegli elementi di giudizio che emergono dalla posizione storica e dal valore estetico degli scrittori più importanti. Lo stile e la lingua di Cirillo d'Alessandria, per citare un esempio, hanno caratteristiche tali che non possono essere dimenticate in una grande opera storico-letteraria cristiana. E tanto più che questo argomento non è stato ancora trattato di proposito. Lo stesso dicasi pel significato estradottrinale del duello fra Alessandria e Bisanzio

nella controversia antinestoriana, come ho già accennato. Altro caso è quello che riguarda l'attività antieretica di Agostino. Quale significato storico, etnico, sociale, economico ebbe, per esempio, il movimento donatista? Il B. non considera altro che la formola dottrinale così schematizzata nel linguaggio dell' Ipponese: *Duo mala vobis obicimus, unum quod erratis in baptismi quaestione, alterum quod vos ab eis qui de hac re verum sentiunt separatis.* Restringere ad una formola un moto secessionista che per un secolo ha sconvolto l'Africa Romana è veder troppo corto per lo storico, che nei fatti letterarii deve indagare le condizioni d' ambiente e di spirito da cui sono emersi. Lo stesso rilievo può essere fatto per la storia de pelagianesimo e i personaggi principali e i momenti più intensi di quel moto. Lasciare in arrière-plan questi elementi così rilevanti del divenire letterario in qualunque campo antico moderno, porta facilmente lo storico a quello squallido livellamento per cui nella trattazione del B., ad esempio, non molto si distaccano sullo sfondo le figure principali, come un Cirillo, un Agostino, da altre quasi insignificanti, come un Sinesio od una centonista Eudossia.

Allo stesso difetto si deve ascrivere la scarsa profondità di indagine dedicata a certe particolari manifestazioni che sono caratteristiche del campo letterario cristiano. Una di queste manifestazioni è quella delle forme poetiche greco-latine che derivano direttamente dalla ispirazione popolare. La poetica cristiana primitiva è al tutto indipendente dalle forme classiche. Essa nacque gemella col canto, in un solo parto della feconda fantasia, da quel vibrante entusiasmo di fede che accende tutte le movenze della vitalità cristiana nei primi secoli. Nel presente volume il B. parla dell'origine della melica bizantina in termini che, mentre non oltrepassano le scarse notizie tramandateci, accettano un punto di vista più o meno leggendario, certo insufficiente a spiegare le origini di un'arte nuova. Come può uno storico della letteratura e dell'arte cristiana accettare l'ingenua tradizione che collega il sorgere del tropario melico all'uso delle vigilie notturne, παννυχίδες, mentre col dominio del tropario e della melica da quello germinata, ci troviamo in un campo tutto nuovo e che con nostra sorpresa ci riporta alle forme originarie proprie di ogni melica popolare, quella greca preclassica compresa? Vero è che la storia della melica bizantina in questo senso è ancora da farsi, ed è un argomento di tanta importanza per la poetica e la ritmica greca in genere, che con le ultime conclusioni raggiungibili porterebbe forse ad una profonda modificazione di molti criterii di scuola oggi universalmente accreditati. Ma pur senza pretendere che in un libro di storia generale dei fatti letterarii si debba spingere fino a queste remote profondità l'indagine su d'un fatto singolo, certo il B. non mostra d'avere colto nella sua entità il significato delle origini poetiche greco-bizantine.

In compenso però questo volume, che fa seguito ai già pubblicati, sarà un grande aiuto e un validissimo strumento di lavoro per gli studiosi, i quali debbono saper grado alla dottrina e alla istancabile operosità del nostro A. se per merito suo il vasto campo della Patrologia si rende oggi più accessibile.

Dott. Sisto Colombo.

Alberto Vaccari S. J. **S. Girolamo.** Studi e schizzi. In occasione del XV centenario della sua morte (420-1920). Roma, *Civiltà Cattolica,* 1921. In 8°, pp. 150.

L'intento del chiaro Autore nello scrivere queste poche e buone pagine fu quello di offrire alle persone colte un profilo del grande Stridonese: profilo non dei soliti e faciloni saggi di dilettantismo, ma fondato sulla base di forti studi e intonato a serietà e serenità di criterii. L'A. conosce non di nome soltanto la bibliografia geronimiana; la professione sua di specialista in materia di esegesi e critica biblica (il Vaccari è professore e bibliotecario del Pontificio Istituto Biblico e redattore capo della Rivista *Biblica* pubblicata dall'Istituto medesimo) non ci lascia il minimo dubbio che la produzione geronimiana gli sia nota in tutte le sue parti. Chi poi conosce personalmente il Vaccari, sa quale robusta tempra di studioso egli sia ed è in grado di garantire che quanto egli scrive è frutto di una profonda e diretta conoscenza delle fonti.

Un profilo adunque, fatto per il « dotto vulgo » ma che rende un ottimo servigio anche agli specialisti di filologia cristiana latina e di studi geronimiani in modo particolare. L'A. espone anzitutto le notizie biografiche, scarse perchè, se si estrae dalla elaborazione leggendaria, non vi è che quanto può dedursi dall'opera stessa del Grande, specialmente dal *De viris ill.* e dall'epistolario. Un primo capitolo discorre della patria e della famiglia di S. Gerolamo; un secondo capitolo tratta della dimora di lui in Roma; nei capitoli seguenti ci viene presentata l'opera di S. Gerolamo, ossia la correzione del N. T., la versione dell'A T., le lettere. L'ultimo capitolo torna al quadro biografico descrivendo gli ultimi anni e la morte. Un capitolo è specialmente dedicato a illustrare la fondazione cenobitica di Betlemme e lo spirito di essa. Propriamente biografici sono i primi due e l'ultimo capitolo; ma anche negli altri l'A. discorrendo degli scritti, non perde mai di vista l'uomo; e conoscendo la produzione geronimiana per averla pazientemente letta e genialmente interpretata, l'A. riesce a mantenere costante nel suo bel lavoretto quel contatto vivo con l'anima del Grande, che rifuggendo da ogni aridità e pedanteria, soddisfa pienamente l'interesse di un lettore intelligente e innamorato dei fasti cristiani. Anche quando

l'A. parla al filologo, cosa che accade raramente (v. per es. pp. 96-105), lo sa fare in modo da non lasciare in asso il lettore colto, ma non filologo: le piccole e brevi questioni, mentre risvegliano la cauta attenzione del primo, non opprimono con soverchia erudizione la mente di chi non potrebbe tener dietro lungamente in questi sentieri sassosi e squallidi.

Richiamerò solo per breve momento l'attenzione alla parte propriamente biografica; nella quale va segnalato il secondo capitolo, dove l'A. parlando degli anni giovanili passati da Gerolamo in Roma, correggendo alcuni apprezzamenti un poco esagerati contenuti nel Profilo formigginiano del Buonaiuti, e discorrendo poi del secondo soggiorno di Gerolamo nella metropoli, trova modo di farci conoscere un poco da vicino la Roma del IV secolo e i personaggi che furono in più intima relazione col futuro Dottor Massimo. Un punto che l'A. discute piuttosto a lungo, senza riuscire a chiarirlo completamente, è quello che riguarda la città natia di Gerolamo, Stridone. Dov'era questa città? Con quale città moderna può essere più o meno identificabile? Questione non ancora definita per scarsità e incertezza di notizie e per le difficoltà che nella maggior parte dei casi presenta pel filologo la identificazione topografica delle località designate dagli antichi. Su questo punto adunque il Vaccari, esaminati gli elementi epigrafici e toponomastici che ci mettono sulla strada per localizzare l'antica Stridone, egli li respinge e cerca un'altra soluzione nell'Epistolario geronimiano, soluzione che non mi sembra molto fondata.

Il documento epigrafico che vien messo in rapporto con la *civitas Stridonensium* (V. VACCARI, p. 9 e segg.) è una iscrizione del 3° secolo copiata da una pietra o colonna terminale (ora scomparsa) dal capitano Stefano Petkovic di residenza a Knin (Dalmazia); la copia fu trovata fra le carte del detto Petkovic nel 1860 e pubblicata da G. Alacevic nel *Bollettino di archeologia e storia dalmata* (1882 pag. 136). Il Petkovic non sapendo decifrare i caratteri della pietra, li trascrisse *come egli li leggeva*, scambiando quindi molte lettere; da questa ibrida copia l'Alacevic ricostruisse l'epigrafe, secondo me, con sicurezza nei termini seguenti:

.....IVDEX DATVS A FLAVIO VALERIO CONSTANTIO..... P(RAESIDE) P(ROVINCIAE) DELM(ATIAE) FINES INTER SALVIATAS ET STRIDONENSES DETERMINAVIT (Cfr. CIL, III. 9860).

Nella copia del Petkovic la parola Stridonenses era copiata con SIPIDOVEVSES cosa facile a comprendersi per chi rammenti le forme dell'unciale arcaico lapidario, dove la differenza fra la I e la T è pochissimo marcata, e la N si può facilmente confondere con una V per atrofizzazione della stanghetta sinistra. Considerando questi elementi, io ritengo sicura la ricomposizione del frammento epigrafico sopra riportato. Secondo il quale si può procedere alla localizzazione di Stridone

per via di due elementi: il primo è nel fatto che Stridone era confinante con Salvia; il secondo è nella nota del Petkovic, il quale avvertì di aver trovato l'epigrafe « sulla strada fra Grahovo e Glamoc, passato il primo monte ». Uno sguardo alla carta: Grahovo è compresa entro il confine dell'ex-Montenegro e Glamoc è verso il nord a circa un centinaio di Km; partendo da Grahovo e oltrepassando il monte, si può scendere a valle in due bacini, quello della Narenta e quello della Bosna (Sava), e la valle dell'uno o dell'altro era confine fra i *Salvienses* e gli *Stridonenses*. Per queste considerazioni si credette di poter situare l'antica Stridone nelle vicinanze della odierna Grahovo (Jugoslavia).

Contro questo resultato il V. solleva due obiezioni; una epigrafica e l'altra storica; cioè egli inclina a credere che nel *Sipidovevses* letto dal buon Petkovic si possa piuttosto ravvisare un *Sarutenses* o *Saritenses* (p. 13); storicamente poi il V. *dubita* che la epigrafe copiata da Petkovic e la pietra terminale siano mai esistite. Quanto alla lettura proposta dal V. io credo che nessuno l'ammetterà, per le facili considerazioni qui sopra esposte; quanto al dubbio storico sulla esistenza dell'epigrafe e sulla buona fede dell'improvvisato capitano-archeologo, non trovo un sufficente motivo per ammetterlo: con gli stessi motivi si potrebbe dubitare di quasi tutte le antiche iscrizioni.

Oltre a ciò il V. obbietta che, secondo il *De viris illustribus* geronimiano, cap. ultimo autobiografico, Gerolamo scrive di sè stesso: *...patre Eusebio natus, oppido Stridonis, quod a Gothis eversum, Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit;* e così ragiona: se Stridone era *confinium* fra la *Dalmatia* e la *Pannonia,* come potrebbe essere identificato con Grahovo? La difficoltà certamente esiste; ma l'A. deve fissare la sua attenzione su quel *quondam,* il quale dà a tutto l'accenno geografico un carattere di *approssimatività nello spazio* e di *indeterminatezza nel tempo;* ciò considerato, io non crederei dover rinunziare ai dati epigrafici per un tentativo disperato di fissare il senso topografico di quell'accenno. Certo è che nel 4° secolo non vi era contiguità conterminale fra la Dalmazia e la Pannonia; vedasi per es. presso OROSIO (I. 2): DALMATIA *habet ab oriente Macedoniam, ab aquilone Dardaniam, a septentrione Moesiam, ab occasu Histriam, et sinum Liburnicum et insulas Liburnicas, a meridie Hadriaticum sinum.* PANNONIA NORICUS ET RAETIA *habent ab oriente Moesiam, a meridie Histriam, ab africo Alpes Poeninas, ab occasu Galliam Belgicam, a circio Danuvii fontem et limitem qui Germaniam a Gallia inter Danuvium Galliamque secernit, a septentrione Danuvium et Germaniam.* L'indicazione geronimiana non potrebbe in alcun modo essere messa d'accordo con questi dati; essa si deve dunque riferire a una età indeterminata in cui la *Pannonia (superior)* e la *Dalmatia* erano contermini o quasi, e forse lo furono per brevissimo tempo.

Respinti i resultati epigrafici, il Vaccari si volge all'Epistolario ge-

ronimiano per ricercarvi qualche notizia sulla situazione di Stridone. L'A. ha presente quanto hanno scritto i moderni (Grützmacher, Bulic, Trczinski) sulla questione e quanto si può conoscere sulla antica viabilità dell'Illirico (MILLER, *Itineraria Romana*), ma attribuisce una grande importanza a certi accenni che nell'Epistolario pongono la persona di Gerolamo in rapporto con Aquileia e dintorni. Tali sono gli accenni contenuti nella lettera *ad Iulianum diaconum* e in quelle *ad Chromatium, Iovinianum et Eusebium*. Bisogna però osservare che tutti questi personaggi sono *stridonesi;* in ambe le lettere si accenna alla sorella di San Gerolamo, che da Giuliano era stata condotta sulla buona via dopo qualche galante avventura e che in patria (Stridone) era vivamente raccomandata alle cure di Cromazio e compagni. Sì nell'una che nell'altra lettera si parla di Stridone: nella ep. *ad Iulianum*, Gerolamo dice: *Hic enim ubi nunc sum* (deserto di Calcide in Siria) *non solum quid agatur in patria, sed an ipsa patria perstet ignoro ;* nella ep. *ad Chromatium* etc. aggiunge altri particolari (sembra il Leopardi quando parla del natio borgo selvaggio!): *In mea enim patria, rusticitatis vernacula, Deus venter est et in diem vivitur: et sanctior est ille qui ditior est. Accessit huic patellae, iuxta tritum populi sermone proverbium, dignum operculum* (... a tale padella degno coperchio), *Lupicinus sacerdos, secundum illud quoque, de quo semel in vita Crassum ait risisse Lucilius:* « *Similem habent labra lactucam, asino carduos comedente* »; *videlicet ut perforatam navem debilis gubernator regat, caecus caecos ducat in foveam talisque sit rector, quales illi qui reguntur.*

Nessun cenno di Aquileia in queste lettere, dove Gerolamo discorre della sua patria. Quanto alle altre conoscenze aquileiensi o dei dintorni, che si incontrano nell'epistolario geronimiano, possono tutto al più farci concludere a un soggiorno più o meno lungo di Gerolamo in quella metropoli. Il V. attribuisce anche grande rilievo al fatto che in una lettera a Rufino (ep. 81) Gerolamo suppone che questi abbia visto in Aquileia il fratello suo Pauliniano che da Betlemme si recava in patria (Stridone). Che Pauliniano abbia fatto una digressione verso sud-ovest per toccare Aquileia, invece di seguire la via più diretta, è cosa facilmente spiegabile, e per sè stesso questo fatto non può portarci alla necessità di collocare l'antica Stridone nel distretto aquileiense o in prossimità. E tanto meno si dovrà venire alla conclusione del Trczinski, che complicando la questione invece di risolverla, suppose l'esistenza di due Stridoni, l'una al sud (Grahovo) e l'altra al nord verso Aquileia.

Comunque sia da pensare su questo punto, è merito del V. di avere apportato anche su di esso il contributo della sua profonda conoscenza della produzione geronimiana e della letteratura relativa: onde, quanto io ho detto in senso di riserva o di obiezione, non tende a sminuire il pregio del lavoro suo, ma anzi ad aumentarlo.

SISTO COLOMBO.

BOLLETTINO DI LETTERATURA CRISTIANA LATINA.

Nel fasc. 1° (1924) del *Didask.* abbiamo seguìto il DELEHAYE nella sua esposizione comparativa dei dati cronologici relativi alla vita di San Martino di Tours, quali resultano da Sulpicio Severo e da Gregorio Turonense. I due sistemi cronologici sono inconciliabili, in quanto Sulpicio assegna la morte di Martino al 401, Gregorio invece al 397; come fu già notato (fasc. cit. p. 172) dei due sistemi appare meno solido quello di Sulpicio, sebbene questi sia stato un contemporaneo del santo, Gregorio invece, di circa due secoli a lui posteriore. Questa disparità di elementi cronologici induce il BABUT a negare ogni autorità a Sulpicio come biografo del Turonense. Intento del Delehaye nel suo ampio studio (*Analecta Bollandiana,* XXXVIII, 1920, (pag. 5-136) è quello di temperare i giudizi negativi del Babut e di mettere in chiaro il grado di credibilità che spetta all'Aquitano.

Dopo avere discusso il sistema cronologico, il Delehaye discorre delle fonti di Sulpicio, sia orali come scritte, mettendo man mano a prova e seriamente ponderando le conclusioni del Babut (*Saint Martin de Tours,* Parigi 1915). La discussione ha grande importanza, in quanto fin qui si credeva che precipua se non unica fonte di Sulpicio fossero i suoi rapporti personali con Martino e la relazione di testimoni contemporanei; l'avere stabilito che egli si sia valso largamente anche di fonti scritte è merito speciale del Babut, il quale però da questa constatazione viene a dare alle fonti scritte soverchio rilievo a scapito di quelle orali, distruggendo anche per questo verso, l'autorità del nostro biografo.

Secondo il Babut, rapporti personali fra Sulpicio e Martino vi furono bensì, ma di brevissima durata; l'incontro fra i due (*Vita,* 25, 1-8) sarebbe avvenuto negli ultimissimi tempi del santo: il Babut lo colloca nel 396, ritenendo con Gregorio Turonense che Martino sia morto nell'estate del 397; per conseguenza si deve, secondo il Babut, ritenere (*S. Martin,* p. 58) che le notizie biografiche tramandateci da Sulpicio non possano essere riflesso di intimità lunga e assidua fra i due, ma che nell'elaborare la *Vita* del santo come eco di convivenza diuturna, il biografo lavorasse di fantasia, coll'intento di produrre un'opera letteraria *di genere* (*Detti memorabili,* a esempio di Senofonte, dove il discepolo parla del Maestro). Il Delehaye non è disposto a seguire il critico su questa via; gli accenni frequenti ai rapporti personali del biografo col Taumaturgo non hanno l'aria di *finzione;* la spontanea semplicità di queste allusioni e reminiscenze, di questi richiami alla presenza personale del santo in certi episodii, congiunta con l'età stessa

di Sulpicio, che fu cronologicamente un contemporaneo, non permettono di relegare tutto o quasi nel dominio dell'invenzione retorica. Fin qui si potrebbe però obiettare al dottissimo Bollandista che: *a*) la data del primo incontro di Sulpicio con Martino non può essere determinata con alcun argomento sicuro; *b*) che quanto al *sapore di verità* riscontrabile negli accenni e richiami alla presenza del santo (... *ex ipsius Martini ore cognovi* etc. *Vita*, 24, 8; ...*illud autem animadverti saepe, Sulpici, Martinum tibi dicere solitum* etc. *Dial.* II. 4. 1. ...*meminisse te credo quo affectu nobis, cum et tu coram adesses, illam virginem praedicarit* etc. *Dial.* II. 12. 1; ... *casu cum eo iste Sulpicius navigabat* etc. *Dial.* II. 13. 8; ...*me autem amice diligebat* etc. *Epist.* II. 6 e simili) potrebbe in qualche caso essere effetto di una autosuggestione. Osserva il Delehaye (p. 35): *Ces indications éparses dans les livres de Sulpice n'ont rien qui sente l'apprêt et sont amenées le plus naturellement du monde* etc. Non ho certo bisogno di spendere molte parole per capacitare un filologo e storico del valore del nostro Bollandista, che simili osservazioni non sono argomenti, ma più che altro, impressioni personali e che d'altra parte è innegabile che potevano questi accenni essere foggiati ad arte per colorire una composizione letteraria sul tipo delle famose *Memorie* socratiche di Senofonte.

Ma il Delehaye adduce pure un argomento, questa volta di innegabile valore storico, perchè desunto da testimonianza esterna. Il Babut cerca di sottrarsi alla serietà di questa prova in contrario alla sua tesi, ma con poco successo. Ecco di che si tratta: Paolino da Nola in una lettera a Sulpicio Severo, alla quale si assegna la data del 398, insiste presso l'Aquitano perchè vada a fargli visita a Nola e alludendo ai pretesti messi in campo dall'amico per ischermirsi, gli muove benevolo rimprovero di non voler fare un solo viaggio per lui, mentre tanti ne aveva fatti ogni annno per recarsi a Tours: ...*cum intra annum eadem opera ad nos potueris pervenire ac recurrere, qua Gallicanas peregrinationes tot annis frequentas et iteratis saepe intra unam aestatem excursibus Turones et remotiora visitas.* Secondo questa autorevole testimonianza adunque Sulpicio ogni anno quasi, *intra... aestatem* faceva le sue gite « a Tours e più in là. » Che cosa aveva a fare a Tours, se non era per intrattenersi col Taumaturgo? Ma il Babut cercò di distruggere questa testimonianza interpretandola nel senso che Paolino alluda a *pellegrinaggi* di Sulpicio *alla tomba* di Martino. Ciò sembra un tentativo come chi gioca una carta affidandosi alla inesperienza del compagno di gioco. Il Babut in effetto non può sostenere con serietà questa interpretazione, posto che la lettera di Paolino è del 398 e che a morte di Martino non si può collocare più indietro del 397; che cosa significherebbe quel *tot annis frequentas* se si alludesse a una tomba chiusa da neppure un anno?

Bisogna adunque ammettere col Delehaye che non è tutta fantasia

quanto resulta dagli scritti dell'Aquitano riguardo ai rapporti suoi personali col Taumaturgo.

Ma a questi rapporti non si limitano le fonti orali di Sulpicio; oltre che alla presenza di S. Martino, egli si appella sovente alla autorità di altri testimonii: *...ab his qui interfuerant* (*Vita,* 25,1): e qui sorge una nuova questione. La critica negativa di Babut tende, naturalmente, a svalutare l'autorità di queste testimonianze. Il Delehaye confessa che la questione è un poco delicata: « Sur ses informateurs et la valeur de leur témoignage nous n'avons pas de données suffisantes. » (p. 37) Per esempio, osserva il D., (ibid.) l'avventura dei briganti attraverso le Alpi è riferita dal biografo sulla testimonianza di uno d'essi, che poi si è convertito: *.....idemque postea religiosam agens vitam visus est, adeo ut haec quae supra rettulimus ex ipso audita dicantur* (*Vita,* V. 6). L'asserzione è incerta; non se ne può ricavare per qual serie di intermediarii la relazione sia pervenuta alle orecchie del biografo e quali metamorfosi abbia potuto subire in questo tragitto di bocca in bocca. Altrove Sulpicio si appella a testimonianze orali con un vago *ut ferunt.* (*Vita,* V. 3) Al proposito rileva il Delehaye che nei *Dialogi* le testimonianze orali sono più frequenti; vi si sente in certo qual modo la preoccupazione del biografo di mettere fuori di dubbio la verità dei miracoli da lui riferiti come operati dal Taumaturgo, con frequente e insistente appello alla autorità di testimoni oculari. Questi sono specialmente l'interlocutore Gallo, il prete Arpagio e il prete Refrigerio, *a prima adolescentia Martinum secutus.* Gallo riferisce fra altro d'avere veduto egli stesso un indemoniato che, condotto al monastero per essere liberato da Martino, fu guarito prima ancora di toccarne la soglia (*Dial.* III. 14, 1); Arpagio conferma con la sua autorità fatti miracolosi compiutisi in virtù dell'olio del Taumaturgo; (*Dial.* III. 3) Refrigerio conferma altri miracoli: la guarigione di una emorroissa e la distruzione di un sacrario idolatrico per virtù delle preghiere del santo (*Dial.* III. 9, 1-13). Altri testimoni di veduta sono il prete Marcello di Amboise, il prete Evagrio e un certo Saturnino. Marcello assistette alla distruzione di un tempio pagano compiuta per le preghiere di Martino (*Dial.* III. 8, 4-7); Evagrio constatò *de visu* la guarigione di una fanciulla mutola (*Dial.* III. 2, 8); Saturnino può confessare il fatto del cane che cessò di abbaiare al suono del nome di Martino (*Dial.* III. 3, 7). Non di rado l'interlocutore Gallo riferisce fatti di cui dice essere stato testimonio lui stesso e altri monaci suoi confratelli *(turba fratrum)* di Marmoutier, talora tutta intiera la comunità *(ipsi et nobis omnibus) Dial.* II. 11, 6; *ibid.* III. 15, 6). Il D. non crede che Sulpicio abbia *inventato* queste testimonianze: « ce serait prêter à Sulpice une singulière audace et une égale maladresse que de soutenir qu'il les a inventées, au moment où il sent le besoin de fournir des preuves aux sceptiques, auquels il porte une sorte de défi: *accipiant ergo testes adhuc incolumes atque viventes* (*Dial.* III 5, 3) ».

(V. pag. 39). E più avanti (*ibid.*): « Jusqu'à preuve du contraire, nous retiendrons donc comme des personnages réels ceux que Sulpice introduit dans ses récits, et dont il invoque l'autorité. » Aggiunge in conferma di ciò il D. che altri personaggi sono introdotti da Sulpicio più *come attori* che come testimoni: ma poichè questi attori sono personaggi allora notissimi (come per es. un *Auspicius vir praefectorius*) tanto meno si può sostenere in tali casi la tesi del Babut, che Sulpicio li abbia inventati con un doppio falso, quello della persona e quello del fatto testimoniato; in tal caso non si potrebbe parlare di invenzione retorica, ma propriamente di falsità, trattandosi di persone conosciute, benchè morte.

Si noti però, aggiunge tosto il D. (p. 39) che altro è ammettere la realtà storica dei testimonii invocati da Sulpicio, altro è accogliere senza beneficio d'inventario le loro asserzioni. In sostanza la critica versa su due punti distinti: sulle persone e sui fatti. Il Babut nega le une e gli altri; il D. non crede di poter negare le persone, ma fa le sue riserve sui fatti da esse testimoniati. E ciò non per un pregiudizio antimiracolistico, che sarebbe anticritico, ma perchè i fatti stessi passando dall'uno all'altro poterono subire mutazioni, ingrandimenti o deformazioni. Chi potrebbe negare che la fama taumaturgica del Turonense doveva poggiare saldamente sopra fatti positivi? Il più elementare criterio storico esige questo rapporto tra la fama ed i fatti; ma lo stesso criterio storico più elementare esige pure di vagliare questi fatti prima di ammetterli. Sarebbe, osserva il D., pretender troppo, se supponessimo che Sulpicio, biografo così pieno di entusiasmo pel suo eroe, abbia realmente esercitato sopra le tradizioni da lui avidamente ricercate una critica più rigorosa che non facesse alcun altro dei suoi contemporanei (p. 40). E che egli non abbia esercitato soverchia critica, lo mostra anche il fatto di aver riferito talora due volte la medesima storia, non badando che la tradizione sul medesimo episodio gli proveniva da due parti distinte in forma cambiata. Ciò si deve ritenere, ad esempio, per quanto il biografo narra sulla paralitica guarita a Treviri in presenza di parecchi vescovi (*Vita,* 16), che va identificata con la mutola guarita a Chartres alla presenza di Valentino e Vittricio: l'identità dei due episodii sotto la diversa forma fu rilevata dal Babut (*St. Martin,* p. 268) ed è ammessa dal D., il quale constata che circostanze diverse rivestite dalla medesima tradizione passando dall'uno all'altro, poterono presentare due versioni d'uno stesso fatto come due fatti distinti, e come tali furono accolti dal biografo unicamente desideroso di moltiplicare le meraviglie del Taumaturgo.

Questo per quanto riguarda le fonti orali. Ma oggi non è più possibile escludere che Sulpicio, per essere il primo e contemporaneo biografo di S. Martino, abbia largamente utilizzato delle fonti scritte. Queste furono precisate ed ampliate dal Babut e in ciò consiste il merito della

sua critica. Le conseguenze però a cui egli arriva sono tutte a danno dell'autorità storica di Sulpicio. Secondo il Babut, l'Aquitano, dopo aver lavorato di fantasia l'elemento che gli è proprio, cioè i personaggi e i fatti del suo racconto, sarebbe ricorso a modelli letterarii allora diffusi e ne avrebbe fatto suo pro. Questa tesi, che ha il suo lato ragionevole, viene spinta alle ultime conseguenze. Senza dubbio Sulpicio si è giovato di modelli letterarii. Nel campo agiografico v'era tutta una letteratura ormai già formata, che dagli *Acta martyrum* scendeva fino alle leggende dei fondatori e seguaci del cenobitismo e dell'ascetismo greco-orientale. S. Gerolamo aveva contribuito, al tempo di Sulpicio Severo, a diffondere in occidente questo genere di letteratura, e l'Aquitano non è esente dagli influssi esercitati dalle *Vite* di S. Gerolamo. Ma il modello che pare sia stato seguito più da vicino è la Vita di S. Antonio eremita, scritta in greco da S. Atanasio e diffusa in tutto l'occidente attraverso la versione latina di Evagrio d'Antiochia († 393). Il Babut ha fatto una serie di numerosi raffronti per istabilire la dipendenza letteraria fra Sulpicio ed Evagrio; non tutti questi raffronti sono pel Delehaye dimostrativi; il dotto Bollandista non inclina molto verso questa interdipendenza, e discutendo i singoli passi tenta di sminuirne la portata. Alcuni però sembrano evidenti e anche il D. finisce per ammettere che « il ne paraît pas improbable que Sulpice avait lu la Vie d'Antoine » (p. 42). Si veda per esempio:

Evagrio t., Praefatio:... *ut nihil desit ex sensu cum aliquid desit in verbis. Alii syllabas aucupentur, tu quaere sententiam.*

Sulp. *Vita Mart.* Epist. ad Desid. .....*res potius quam verba perpendant.*

Evag. Praef. Athan. ....*ut vobis scriberem... quemadmodum coeperit quive fuerit ante sanctum propositum, qualem etiam habuerit terminum vitae, ut ad eius aemulationem atque exemplum vos instituere possitis. Ergo... minima vos existimate audisse de plurimis.... utrobique curam veritatis habens.*

Sulp. Vita. Praef. *Vitam sanctissimi viri... perscripsero quo utique ad veram sapientiam... legentes incitabuntur... Igitur sancti Martini vitam scribere exordiar, ut se vel ante episcopatum vel in episcopatu gesserit... Plura omisimus quia sufficere credidimus si tantum excellentia notarentur... Neque me quicquam nisi compertum et probatum scripsisse arbitrentur.*

Il Delehaye non è disposto a riscontrare col Babut una mutua dipendenza fra questi passi; egli ritiene che la Prefaz. di Sulpicio si possa meglio raffrontare con Sallustio che con Evagrio. (p. 41)

Evag. 1: *Igitur Antonius nobilibus religiosisque parentibus Aegypti oriundus fuit.* Ibid. 3: *Cum audisset Dominum in Evangelio di-*

centem: Nolite cogitare de crastino (MATT. 6, 34)... *Mercedem autem operis sui pretio parvo excepto egentibus largiebatur.*

SULP. Vita 2: *Igitur Martinus Sabaria Pannoniarum oppido oriundus fuit... parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis, gentilibus tamen... Iam tum evangelii non surdus auditor, de crastino non cogitabat.* (MATT. 6, 34)

EVAG. 4: *Sic vitam suam instituens, ab universis fratribus puro diligebatur affectu... neque vero adversum coaevos aliquando movebatur... ita... ut omnibus carus esset...* Ibid. 5... *quibus omnibus in se provocaret affectum.*

SULP. Vita 2. *Multa illius circa commilitones benignitas... patientia... Pro quibus rebus ita sibi omnes commilitones devinxerat, ut eum miro affectu venerarentur.*

Anche qui il D. non vede traccia sicura di mutua dipendenza; sono rilievi, osserva egli, comuni a tutte le anime sante e non fa meraviglia che i biografi di due santi s'incontrino in simili particolari pur senza copiarsi.

Il seguente raffronto, secondo il D. è « ingénieux, mais forcé »:

EVAG. 67: *Nunquam ille aut ira subita concitatus patientiam rupit aut humilitatem erexit in gloriam. Nam omnes clericos usque ad ultimum gradum ante se orare compellebat.*

SULP. Vita 26: *Tantam quippe adversum omnes iniurias patientiam adsumpserat, ut, cum esset summus sacerdos, impune etiam ab infimis clericis laederetur.*

Veramente l'incontro non sembra casuale; lo *sforzo* stesso rilevato dal D. più che nel critico comparatore è di Sulpicio, che volendo contrapporre un esempio di umiltà e dovendo trattare di un vescovo anzichè di un abate, s'ingegnò di superare il modello: e mentre l'Evagrio-Atanasio narra che Antonio amava lasciarsi precedere nel far orazione dall'ultimo de' suoi monaci, l'Aquitano dice che Martino, vescovo, sopportava le insolenze dall'ultimo de' suoi chierici. Ciò non toglie, ben s'intende che il santo possedesse così splendida virtù di sopportazione e ne desse frequente esempio.

Anche il seguente raffronto, che il D. cerca spiegare negando la dipendenza mutua, non mi sembra possa essere incontro affatto casuale:

EVAG. 72: *Erat autem valde sapiens, et hoc in se mirabile habebat quia cum litteras non didicisset, ingeniosissimus et prudentissimus erat.*

SULP. Vita 25: *Testor... me ex nullius unquam ore tantum scientiae, tantum ingenii, tantum boni et tam puri sermonis audisse... Mirum est homini inlitterato nec hanc quidem gratiam defuisse.*

Qui l'Aquitano rivela nuovamente il suo sforzo di superare il modello; mentre Antonio era « sagace e prudente » benchè illetterato, Martino invece era *homo inlitteratus* e tuttavia dotato di *scienza* e di *eloquenza*, cose queste che non possono aversi senza coltura; secondo Sulpicio adunque, Martino avrebbe avuto queste doti come infuse, non come acquisite: fatto non certo impossibile, ma che nel caso nostro riposa sulla esattezza storica del biografo.

Nei seguenti raffronti, se vi è dipendenza letteraria, come pare, Sulpicio ha abbreviato il modello e mentre vorrebbe averne guadagnato in efficacia, diventa in realtà più manierato:

Evag. 67: *...habebat autem et in vultu magnam gratiam... nam semper hilarem faciem gerens, liquido ostendebat se de caelestibus cogitare... Semper eandem faciem inter prospera et adversa retinens, nec secundis extollebatur nec frangebatur adversis.* Cfr. Ibid. 14: *Nunquam hilaritate nimia resolutus est in risum, nunquam recordatione peccati tristitia ora contraxit.*

Sulp. Vita 27: *caelestem quodammodo laetitiam vultu praeferens..... unus idemque fuit semper... Nemo illum vidit... maerentem, nemo ridentem.*

Il D. ritiene casuali anche questi incontri: e se fossero isolati si potrebbe acconsentire con lui; ma la cosa va giudicata in rapporto a tutti gli altri casi simili e sopra tutto in considerazione di una premessa (o conclusione) che è accolta anche dal D.: Sulpicio ebbe sott'occhio Evagrio. Il D. osserva che simili rilievi morali s'incontrano anche fuori del terreno agiografico, e cita *Script. hist. Aug.* nella vita di Marco Aurelio: *Erat enim ipse tantae tranquillitatis, ut vultum nunquam mutaverit maerore vel gaudio.* Che dire? con questo raffronto la questione non viene risolta nel senso del D., ma soltanto spostata, in quanto si potrebbe porre il nuovo problema: Se Sulpicio ebbe dinanzi il biografo di Marco Aurelio insieme cogli altri suoi modelli.

Un raffronto che pel Babut rivela innegabile dipendenza è quello del passo relativo alle tentazioni e insidie diaboliche nei due biografi:

Evag. 6: ... *ad postremum qualis est merito* (diabolus) *talis apparebat et vultu: puer horridus atque niger ad eius genua se provolvens, humana voce deflebat dicens: Ego sum qui te ipsum saepe tentavi... Cum hoc Christi miles audisset...: Nulla iam mihi de te cura est; Dominus mihi adiutor est et ego exsultabo super inimicos meos* (Psal 117, 7). *Et statim ad vocem cantantis phantasma quod videbatur evanuit.*

Sulp. Vita 6· *Diabolus in itinere humana specie adsumpta se ei obviam tulit et ait ad eum: Quocumque ieris vel quaecumque temptaveris diabolus tibi adversabitur. Tunc ei prophetica voce respondens:*

Dominus mihi, inquit, adiutor est, non timebo quid faciat mihi homo (Psal. 117, 6). *Statimque de conspectu eius evanuit.*

Il D. osserva, per isminuire le apparenze della mutua dipendenza, che « il tema nella Vita di Martino è affatto diverso » (p. 45); Antonio subisce una tentazione sensuale, invece Martino si vede fare dal démone una oscura minaccia. Ma si osservi la corrispondenza verbale dell'*evanuit* e l'identità della citazione biblica (Salmo 117°); inoltre nessuno può negare che nei due tratti identica è l'impostazione e la messa in scena. Di più nel tratto di Sulpicio può nascere il sospetto che le parole *humana specie adsumpta* siano una esegesi anticipata della frase biblica: *non timebo quid faciat mihi h o m o.* Tutto questo, mentre ci mette sulle tracce di una sottile elaborazione, è benissimo compatibile con la verità storica del fatto che S. Martino per grazia divina speciale ha superato le più gravi insidie dello Spirito maligno, Dio permettendo che gli si presentasse talvolta anche in ispecie visibile e tangibile.

Ecco alcuni altri raffronti dello stesso genere:

EVAG. 39: *Quodam autem tempore cum ingenti luce venientes ...commoverunt aliquando monasterium meum et ego mente immobili Domi num deprecabar. Saepe strepitus, saepe saltationes, saepe sibilos iniecerunt et me psallente, sonus eorum in voces flebiles vertebatur.*

SULP. 23: *Ad mediam fere noctem fremitu terram insultantium commoveri omne monasterium loco visum est; cellulam autem qua idem adolescens continebatur crebris cerneres micare luminibus fremitusque in ea discurrentium et murmur quoddam multarum vocum audiebatur.* Ibid. 22: *Audiebantur plerumque convicia, quibus illum turba daemonum protervis vocibus increpabat; sed omnia falsa et vana cognoscens non movebatur obiectis.* Ibid. 21: *diabolum vero ita conspicabilem et subiectum oculis habebat, ut sive se in propria substantia contineret sive in diversas figuras spiritalis nequitiae transtulisset, qualibet ab eo sub imagine videretur.*

Il Babut asserisce come indubitabile la dipendenza letteraria; il D. invece finisce per concludere che Sulpicio anche in questi passi demonologici è indipendente da Evagrio-Atanasio, sebbene lo conosca, e che segue *la tradizione del convento di Marmoutier e di Tours*, mentre il biografo di Antonio rappresenta *una tradizione egiziana.* Ma io credo che ciò si possa ammettere anche riconoscendo una dipendenza letteraria e verbale fra il traduttore latino di Atanasio e l'Aquitano.

Un'altra fonte scritta di Sulpicio viene ravvisata dal Babut e ammessa dal D. in S. Gerolamo. Il primo crede che la *Vita Martini* dipenda dalla *Vita Pauli* e dalla *Vita Hilarionis;* il D. non è disposto a vedere dipendenze letterarie tra Sulpicio e la *Vita Hilarionis:* ammette però qualche riscontro con la *Vita Pauli*, specialmente nella descrizione del trapasso dei due, dove a Martino rivolgono discepoli

e monaci l'affettuosa domanda: *Cur nos, pater, deseris, aut cui nos desolatos relinquis?* (Ep. III, 10) che richiama immediatamente le parole di Antonio rivolte a Paolo morente (*Vita Pauli* 12): *Cur me, Paule, dimittis? cur abis insalutatus?*

Non crede il D. che vi sia dipendenza tra la vita Pauli e Sulpicio per la somiglianza della scena del trapasso, nel particolare dell'anima che sale al cielo circonfusa di bianchi splendori, particolare riferito da Gerolamo e dall'Aquitano per i loro eroi; parimente il D. rifiuta di acconsentire col Babut che ravvisa una dipendenza fra questi due passi:

VITA HILARIONIS, Prologus: *Porro mihi tantii ac otalisc virnversatio vitaque dicenda est, ut Homerus quoque si adesset vel invideret materiae vel succumberet.*

VITA MARTINI 26: *...vere fatebor non si ipse, ut aiunt, ab inferis Homerus emergeret posse exponere.*

Invece il D. ammette un incontro fra Sulpicio e la *Vita Pauli* nel particolare dei cinque o sei (o sette) fichi secchi di cui l'uno e l'altro santo si nutriva: *sex caricis* (al. septem) *sustentari* (*Dial.* I. 20); *quinque caricis per singulos dies sustentabatur* (*Vita Pauli* 5).

Ammette pure il D. la dipendenza letteraria fra Sulpicio e un'altra fonte: Ilario di Poitiers, nel passo seguente:

HILAR. Contra Constantium, 8: *Dum daemones mugiunt, dum aegritudines depelluntur, dum admirationum opera cernuntur, elevari sine laqueis corpora, et suspensis pede feminis vestes non defluere in faciem, uri sine ignibus spiritus, confiteri sine interrogatione vexatos* etc.

SULP. Dial. III. 6: *Videres per totam ecclesiam energumenos rugientes... daemoniorum gemitus... Tum vero cerneres miseros diverso exitu perurgueri: hos sublatos in sublime pedibus quasi de nube pendere, nec tamen vestes defluere in faciem, ne faceret verecundiam nudata pars corporum; at in parte alia videres sine interrogatione vexatos sua crimina confitentes.*

L'imitazione è di una fedeltà sorprendente, jusqu'au plagiat, come dice il D. (p. 49); ma il medesimo osserva che lo stesso passo d'Ilario troviamo imitato da S. Gerolamo (Ep. 108, 13, MIGNE, XXII, 889) e da Paolino da Nola (*Carmen* 23, 82-95).

Finalmente il Babut addita una fonte letteraria di Sulpicio finora inavvertita, ma che in realtà non può essere dimostrata con argomenti decisivi. Si tratta degli Apocrifi del N. T. I raffronti da cui si possa avere indizio di incontri verbali sono scarsissimi, e si può dire nulli; il B. però appoggia la sua asserzione con insistenza su di un argomento generale così formulato: Sulpicio dice ripetutamente che Martino era un *apostolo: ut qui sanctus iam habebatur, potens etiam et vere apostolicus haberetur* (Vita, 7); *...o beatum et per omnia similem apostolis...*

virum (Ep. I. 5); *meritoque hunc iste Sulpicius apostolis comparat et prophetis, quem per omnia illis esse consimilem fidei virtus ac virtutum opera testantur* (Dial. II, 5, 2); *viro plane apostolis conferendo* (Chron. II, 50, 4); *est enim ille consertus apostolis et prophetis et, quod pace sanctorum dixerim, in illo iustorum grege nulli secundus* (Ep. II, 8); *felicem quidem Graeciam quae meruit audire apostolum praedicantem, sed nequaquam a Christo Gallias derelictas, quibus donaverit habere Martinum.* Ora, dice il Babut, quando Sulpicio attribuisce al santo il titolo di *apostolo,* egli prende questo titolo nel senso proprio ed esclusivo di *taumaturgo,* perchè nella maggior parte dei casi il titolo è ripetuto dopo il racconto di un prodigio da lui operato. Se adunque il biografo avesse avuto sott'occhio soltanto il libro canonico degli *Acta apostolorum,* non vi sarebbe la base proporzionata per la equazione apostolo=taumaturgo. Il titolo di apostolo divenne sinonimo di « operatore di miracoli » soltanto negli *Atti apostolici apocrifi:* dunque Sulpicio doveva essersi largamente ispirato a questa letteratura.

Questo modo di vedere non è accreditato dal D., il quale lo ritiene aprioristico e inconcludente. Nel fatto, osserva il D., anche negli *Atti* canonici si narrano miracoli, senza che per questo il miracolo vi apparisca come caratteristica della missione apostolica; invece questa missione negli atti è caratterizzata dall'essere l'apostolo un *predicatore* e un *fondatore di chiese:* ora in tal senso e non in altro, afferma il D., Sulpicio chiama apostolo il suo S. Martino: dunque non v'è ragione di supporre per il biografo Aquitano questa serie di fonti letterarie.

Ma il Babut per dare evidenza alla sua asserzione va in cerca di raffronti reali e verbali, e ne trova specialmente uno nel racconto della distruzione di un tempio pagano nella *Vita Martini* (14) e della rovina del tempio di Artemide ad Efeso negli apocrifi *Acta Iohannis* (38-44). Ecco come procede il racconto presso Sulpicio: In un borgo chiamato Leproso, Martino si accinge alla demolizione di un tempio pagano molto sontuoso, ma incontra la fanatica opposizione dei pagani, dai quali viene cacciato con ingiurie. Il santo allora si ritira nelle vicinanze e per tre giorni in penitenza fa preghiera a Dio che voglia distruggere colla sua potenza il tempio che gli uomini gli impedivano di demolire. Gli appariscono due inviati celesti sotto aspetto di guerrieri con lancia e scudo e gli dicono d'essere mandati dal cielo per proteggere la sua persona mentre egli procederebbe alla demolizione del sacrario idolatrico: vi si accingesse di nuovo e senza alcun timore. Martino con quell'egida ritorna all'impresa e demolisce il tempio, mentre la folla pagana non osa più fare opposizione, anzi, colpita da reverenza e da spavento insieme, riconosce che una divina potestà veglia sul santo vescovo e in gran numero si convertono alla fede di Cristo, professando ad alta voce che bisognava rivolgersi al Dio di Martino e lasciare in disparte i loro idoli che erano incapaci di difendersi.

Ed ecco il fatto analogo narrato negli *Acta Iohannis* (loc. sup. cit.): In Efeso l'apostolo Giovanni predica al popolo proprio nel giorno anniversario della dedicazione dell'Artemisio, ossia tempio della famosa Diana Efesina; terminata la predica l'apostolo si raccoglie nella preghiera come invocando un prodigio a dimostrazione delle sue parole. Ad un tratto l'altare di Diana si spezza e allo stesso modo crollano in frantumi tutti gli arredi del tempio, oltre sette statue rovinano, l'edificio stesso crolla per metà seppellendo e uccidendo sotto la sua rovina il sacerdote della dea. A tal vista gli Efesini prorompono in un grido: « Vi è un solo Dio, il Dio di Giovanni, un Dio che ha pietà di noi; tu sei l'unico Dio. » E chi invoca il Signore prosternandosi colla faccia a terra, chi prega ginocchioni, chi piange stracciandosi le vesti, chi cerca di fuggire per timore di peggio. Giovanni alza le mani al cielo e rende grazie a Dio, indi rivolge la parola agli Efesini e dice: « Alzatevi, fate preghiera a Dio e riconoscete la sua potenza testè a voi manifestatasi. Diana avrebbe dovuto aiutarsi da sè, se avesse potuto, e impedire la morte del suo sacerdote; dov'è dunque la potenza di questa dea? dove i suoi sacrifici? e che ne è del suo giorno anniversario, delle feste, delle corone? dov'è ita tutta l'arte magica coi suoi funesti incantesimi?. » A tali parole la folla si alza e dà mano essa stessa a terminare la demolizione del tempio gridando: « Noi non conosciamo altro Dio che quello di Giovanni; egli ebbe pietà di noi, e lui solo noi adoriamo. »

Il D. non vede nei due fatti una traccia di dipendenza letteraria. La rassomiglianza che corre tra essi, dice (p. 55) si riduce in fin dei conti a questo: che sì nell'uno che nell'altro racconto si tratta d'un tempio distrutto in virtù della preghiera, con relativo spezzamento di altari e di statue e, per conseguenza, con la conversione in massa del popolo che riconosce l'impotenza degli idoli; aggiunge il D. quasi ridendo: ...il serait difficile, avouez-le, d'imaginer deux scènes de démolition de temples sans être amené à répéter quelques détails. » D'altra parte invece il Babut tiene a farci osservare che « des sept récits de destructions de temples que Sulpice Sévère a écrits, celui-ci est le seul où soient mentionnés le temple, les autels et les statues (*St Martin,* p. 228). » Soggiunge il D.: « Il était donc assez rare qu'il y eût dans les temples des autels et des statues, et si quelqu'un les mentionne, c'est qu'il a lu un livre qui en parlait? » Ecco: in linea generale apparisce naturalissimo che l'idea di un tempio richiami quella di altari e di statue: ma *bisognerebbe stabilire che presso gli idolatri della Gallia turonense v'erano veri e proprii templi paragonabili a quelli del culto greco.* Il D. si dispensa dal farlo, oppure non ha tenuto conto di questa possibile obiezione, e così respinge le conclusioni del B. Aggiunge poi che alcuni particolari delle due narrazioni non convengono fra loro; per es. la cacciata di Martino e l'apparizione dei due messi celesti a sua difesa non hanno riscontro nel racconto degli *Acta Iohannis.* In fatto

per istabilire con seria probabilità una dipendenza letteraria non è necessario che due relazioni, se non sono intorno all'identico fatto, si corrispondano in piena simmetria, perchè in tal caso il plagio sarebbe evidente anche a un analfabeta.

In conclusione, parmi che la critica del Babut sia in genere troppo negativa: ma il D. ritornando su alcune sue confutazioni troverà d'essere troppo negativo in senso contrario e di professare forse a riguardo del modo di procedere dell'Aquitano, un semplicismo e un ottimismo non sempre giustificati.

S. C.

Il nostro Direttore Prof. Paolo Ubaldi, Salesiano, col nuovo anno 1924-1925 fu trasferito, a sua domanda, dalla R. Università di Catania alla Università Cattolica del Sacro Cuore in Milano. Quivi egli terrà la cattedra di Letteratura Cristiana Greco-Latina, cattedra distinta da quelle di Lett. gr. class. (Prof. C. Cessi) e di Lett. lat. class. (Prof. F. Ramorino). Mentre salutiamo con gioia l'istituzione in Italia della prima cattedra di Letteratura Cristiana, auguriamo al nostro Direttore il più fecondo e consolante lavoro.

Con questo trasferimento il nostro *Didaskaleion* diventerà organo di studi, nel campo filologico cristiano, aggregato e annesso alla Facoltà Letteraria della Università Cattolica.

Ciò sia di incoraggiamento ai nostri amici studiosi e li stringa sempre più intorno alla nostra Rivista, per farne un focolare di rinascenza cristiana.

LA REDAZIONE.